This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

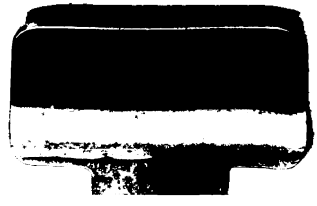
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BE
·SCH6
YSCH

Library
of the
University of Wisconsin



# Schopenhauers Philosophie

in

# seinen Briefen.

Von

Robert Schlüter.

Leipzig.
Verlag von Johann Ambrosius Barth
1900.

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung,
vorbehalten.

66781
OCT 3 1902
BE
.SCH6
YSCH

# Einleitung.

Die erste Gesamtausgabe von Schopenhauers Hauptkorrespondenz verdanken wir Eduard Grisebach.

Freilich nicht die erste Sammlung von Briefen des Philosophen überhaupt. Schon zwei Jahre nach Schopenhauers 1860 erfolgtem Tode veröffentlichte Ernst Otto Lindner[1]) eine Anzahl von Briefen des Meisters, und dieser ersten Publikation folgten weitere von Frauenstädt[2]), Asher[3]), Becker[4]) und Gwinner[5]). Ferner publizierte Grisebach in seiner Festschrift, „Edita und

[1]) Zunächst sechs Briefe in den litt. Sonntagsbeilagen der Voss. Ztg. vom 25. 5. und 1. 6. 1862, sodann Auszüge aus 19 Briefen in dem Werke: „A. Sch. Von ihm. Über ihn." Berlin, A. W. Hayn, 1863.

[2]) In der zweiten Abteilung des unter [1]) genannten Werkes.

[3]) „A. Sch. Neues von ihm und über ihn." Berlin, Duncker, 1871.

[4]) „Briefwechsel zwischen A. Sch. und J. A. Becker." Lpzg., Brockhaus, 1883.

[5]) „Schopenhauers Leben." Lpzg., Brockhaus, 1878.

Inedita Schopenhaueriana“[1]) noch sieben bis dahin ungedruckte Schopenhauerbriefe, darunter diejenigen an Karl Bähr, und stellte in seiner mustergiltigen Gesamtausgabe von Schopenhauers Werken[2]) dessen Briefwechsel mit Goethe chronologisch geordnet zusammen. Endlich hat noch Prof. Ludwig Schemann[3]) eine größere Anzahl schwer zugänglicher Schopenhauerbriefe veröffentlicht. Genauere Mitteilungen über Inhalt und Wert aller dieser Sammlungen findet der Leser in dem „Vorbericht“ der großen Grisebachschen Sammlung: „Schopenhauers Briefe an Becker, Frauenstädt, v. Doß, Lindner und Asher; sowie andere, bisher nicht gesammelte Briefe aus den Jahren 1813 bis 1860.“ Diese Sammlung[4]) wird, wo keine andere Quelle angegeben, unserer Untersuchung hauptsächlich zu Grunde liegen, da sie wie die vollständigste, so auch die korrekteste ist. Auch werde ich Schopenhauer nach der Grisebachschen Ausgabe zitieren.

Wir richten nach diesen notwendigen Vorbemerkungen unseren Blick auf den Verfasser jener Briefe, auf Arthur Schopenhauer selber.

„Unter den Denkern,“ sagt Prof. Richard Falckenberg[5]), „die zwar auch an Kant anknüpfen, aber die Fortbildung, welche die Philosophie bei seinen Nach-

---

[1]) Lzpg., Brockhaus, 1888.
[2]) Lpzg., Ph. Reclam jun.
[3]) „Schopenhauerbriefe“. Lpzg., Brockhaus, 1893.
[4]) Lpzg., Ph. Reclam jun.
[5]) „Hilfsbuch zur Gesch. d. Philos. seit Kant.“ Lpzg., Veit & Komp., 1899.

folgern, den Mitgliedern der idealistischen Schule, gefunden hat, mißbilligen, ist der Realist Herbart der wissenschaftlich hervorragendste, der Pessimist Schopenhauer die interessanteste Persönlichkeit." Wir wollen Herbart als den „wissenschaftlich hervorragendsten" dahingestellt sein lassen, was aber hier über Schopenhauer gesagt ist, wird wohl jeder unterschreiben, der die nachkantischen Philosophen auch nur oberflächlich kennt; und so ist denn ohne weiteres klar, daß auch Schopenhauers Briefe eine große Anziehungskraft besitzen müssen: pflegen doch gerade die persönlichen Züge und Eigenheiten eines großen Mannes die Anteilnahme des großen Publikums am meisten zu reizen. Dies ist nun auch bei unserem Philosophen und seinen Briefen in hohem Grade der Fall. Die „interessanteste Persönlichkeit" der nachkantischen Philosophie in ungezwungenem geistigen Verkehre mit persönlichen Freunden, der große Philosoph disputierend über Hauptfragen seiner Philosophie, dabei nach den verschiedensten Richtungen hin mit mehr oder minder treffenden, immer aber geistsprühenden Gedankenblitzen die litterarischen, speziell die philosophischen Richtungen seiner Zeit beleuchtend: in der That, eine reiche Quelle für Litteraturhistoriker und Biographen, aus der noch Wertvolles genug geschöpft werden kann! Grisebach sagt über die Briefe an Frauenstädt: „Sie sind nicht nur für die Biographie Schopenhauers höchst wichtig, sondern auch für seine Philosophie, indem sie, an zahlreichen Stellen, bedeutende Probleme zur Erörterung bringen." Und über die Briefe an Becker:

„Die vier Briefe aus dem Jahre 1844 behandeln den Kernpunkt der Schopenhauerschen Philosophie und sind deshalb von unschätzbarem Werte.“[1])

So ungemein anziehend nun auch die Aufgabe sein würde, alles, was sich an philosophisch, allgemein-litterarisch, kulturgeschichtlich, politisch oder persönlich interessanten Bemerkungen in den Briefen des großen Mannes findet, in einer umfangreicheren Arbeit historisch-kritisch zu beleuchten, so kann ich hier doch nur ein bescheideneres Ziel verfolgen, immerhin ein Ziel, das nicht ganz ohne Wichtigkeit für die Kritik der Schopenhauerschen Grundlehren sein möchte.

Es sei zunächst im allgemeinen skizziert.

Auf den Wert vieler Schopenhauerbriefe gerade für die Kernfragen des ganzen Systems ist öfter hingewiesen worden: dabei ist es geblieben; eine aufs einzelne gehende Untersuchung jener entscheidenden Briefstellen und eine kritische Vergleichung derselben mit den entsprechenden Darlegungen in Schopenhauers Werken ist noch nicht geliefert. Ja, Ludwig Schemann will dies von vornherein für fruchtlos halten: „Diejenigen [Briefe] von wissenschaftlicher Bedeutung sind, wie gleich in die Augen springt, im Ganzen in der Minderzahl, und auch diese wenigeren fügen dem Gesamtbilde, das wir aus Schopenhauers Schriften in uns aufgenommen haben, kaum irgend einen großen neuen Zug hinzu. Am allerwenigsten findet sich in den Briefen — und das ist das

---

[1]) a. a. O. „Vorbericht“.

Erstaunliche und für Schopenhauer am meisten Charakteristische — irgend eine Spur von einer Entwickelung, von einem Lernen, einem Suchen und Finden, Austauschen und Herausarbeiten wissenschaftlicher Wahrheiten" (a. a. O. S. 16).

Die Richtigkeit dieser Ansicht muß ich — falls sie sich nicht etwa einzig auf die Briefe der Schemannschen Sammlung beziehen soll — entschieden bestreiten. Freilich, von einem „Herausarbeiten wissenschaftlicher Wahrheiten" ist in Schopenhauers Briefen nicht viel mehr zu finden als wohl in den Briefen vieler gleich großer Männer. Wohl aber sind Spuren einer Entwickelung vorhanden, und ich siehe, wie sich gleich noch zeigen wird, nicht allein mit meiner Ansicht, wenn ich das Märchen von dem Fehlen jeder Entwickelung in Schopenhauers Lehren angreife.

Schopenhauer hat, behaupte ich, als alter Mann keineswegs genau dieselben philosophischen Überzeugungen gehabt wie in jüngeren Jahren. Abgesehen davon, daß dies letztere eine seltsame und wenig natürliche Erscheinung sein würde, läßt sich, wie ich denke, das Gegenteil beweisen, sowohl aus seinen späteren Briefen, als auch schon durch Vergleichung seiner Jugendwerke mit den späteren und den nachgelassenen Schriften. Aus der Korrespondenz sind manche Auseinandersetzungen fast wörtlich in die „Senilia" u. s. w. gelangt. Derartige Stellen kann man, je nachdem, als Erweiterungen seiner Lehre oder Konzessionen ansehen, zu denen der Philosoph, durch die Opposition seiner Freunde gedrängt wurde,

wie im Verlaufe unserer Betrachtungen gezeigt werden wird. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß die ganze Entwickelung, wie wir sie in Schopenhauers Lehren festzustellen gedenken, nur eine ihm künstlich wohl oder übel von außen aufgedrängte gewesen sein müßte. Wenn er auch in manchen Dingen erst durch die wiederholte Opposition z. B. Frauenstädts sich gedrängt sah, ganz förmlich Einschränkungen zu machen und notwendige Konsequenzen zu ziehen, so scheint mir doch die allgemeine Richtung seiner Entwickelung eine von innen erwachsene, seiner natürlichen Charakteranlage eigentümliche gewesen zu sein. Wie ich vorweg andeuten möchte, handelt es sich besonders um die Wendung vom radikalen erkenntnistheoretischen Idealismus zu realistischeren Anschauungen.

Wenn ich von einer Wandlung in Schopenhauers Lehren rede, so befinde ich mich zunächst in Übereinstimmung mit Kuno Fischer, welcher (Gesch. d. n. Philos. Bd. 8, S. 488), allerdings mehr beiläufig und ohne ausführliche Nachweisung, bemerkt, es würde der aufmerksamen Prüfung nicht entgehen, „daß die Lehre vom Ding an sich als dem Urwillen, dessen Erscheinung die Welt ist (die Welt als Wille), ihre Züge verändert, daß trotz aller Gegenversicherungen des Philosophen diese Grundlage, auf der sein System ruht, nicht sich selbst gleich bleibt und uns am Ende ein anderes Gesicht zeigt als im Anfang.“ Dieser Meinung kann ich mich nur anschließen, und behaupte noch, daß die Entwickelung von Schopenhauers Grundgedanken — nicht allein der

Lehre vom Willen als Ding an sich — in einer ganz bestimmten Richtung sich bewegt, in die er zum Teil durch den wissenschaftlichen Briefwechsel mit seinen Freunden, zum Teil durch die natürliche Entwickelung seiner Sinnesart gedrängt wurde. — Ferner deckt sich meine Meinung mit der eines neueren Kritikers Schopenhauers. In seinem Buche „Über Schopenhauer" (Lpzg., Barth, 1899) bemerkt P. J. Möbius: „Er [Sch.] hielt ja die alten Dogmen fest, aber überall betonte er mehr als früher seine von vornherein realistischen Lehren. Es würde mich zu weit führen, wollte ich, um dieses sozusagen unbewußte Ankämpfen gegen die Fesseln der unter Kants Einflusse entstandenen Dogmatik nachzuweisen, ins einzelne gehen. Dieser Nachweis wäre eine nicht undankbare Aufgabe, forderte aber eine besondere Schrift" (S. 94).

Die vorliegende Schrift wird sich in gewissem Grade auch dieser Aufgabe unterziehen. Der Nachweis einer Wandlung in Schopenhauers Lehren wird gewissermaßen den höheren Gesichtspunkt für unsere Betrachtungen bilden, wenn auch die genauere Prüfung der längeren Kontroversen materiell den größten Teil des Ganzen einnehmen wird. Im allgemeinen muß ich mich auf das wichtigste, die Prinzipien des Systems, beschränken, und kann mich auf unwesentlichere, hie und da in den Briefen leicht hingeworfene Bemerkungen nur dann einlassen, wenn sie irgendwie ein neues Licht auf die Grundprinzipien werfen sollten, oder über solche Dinge von philosophischem Interesse handeln, von denen man in

den Werken nichts findet, wie es z. B. mit der Darwinschen Theorie der Fall ist.

Noch einen anderen Gesichtspunkt für die Beurteilung des litterarischen Wertes der ganzen Korrespondenz dürfen wir nicht vergessen. Schopenhauer, der so wie so wenig Zugängliche, war es am allerwenigsten den — s. v. v. — Anzapfungen gegenüber, mit denen seine philosophischen Zeitgenossen der späteren Periode (als Schopenhauer endlich bekannt geworden war) versuchten, ihn auf den Kampfplatz der litterarischen Disputation zu locken. Der Kritik gegenüber bewahrte er ein eisiges Schweigen; über die Rezensionen, die ihm meist auch wohl minderwertig erscheinen mochten, setzte er sich stillschweigend, höchstens mit einigen grimmigen Scheltworten, hinweg. Da treten nun seine eignen Freunde und Apostel seiner Lehre mit Zweifeln, Einwendungen und Anfragen, gerade die Kernpunkte derselben betreffend, an ihn heran, und ihnen gegenüber glaubt der Philosoph aus seiner Reserve heraus-, von seiner einsamen Höhe herabtreten zu müssen. Hier, fern vom öffentlichen litterarischen Getriebe, läßt er sich darauf ein, zu den notwendigen Konsequenzen seiner Lehre, auf die die Schüler ihn aufmerksam machen, Stellung zu nehmen, hier versucht er mit dem ihm eigenen Scharfsinne, dunkel gebliebene Punkte seines Systems aufzuhellen und Einwendungen entgegenzutreten, die von jeher gegen seine Lehre gemacht wurden und noch heute mit gewichtigen Gründen gemacht werden. Inwieweit ihm das gelungen ist — eine Frage

von offenbar nicht geringer Wichtigkeit — wird sich im Verlaufe unserer Untersuchung ergeben.

Der „organische, nicht kettenartige Bau" in Schopenhauers System macht es unmöglich, dasselbe in streng gesonderten Abschnitten getrennt zu betrachten, und wenn ich dennoch alles, was sich für seine Philosophie aus seinen Briefen ergiebt, aus praktischen Gründen nach vier Hauptgesichtspunkten verteilt vorbringe, so gebe ich zu bedenken, daß diese Sonderung nur eine oberflächliche ist, und oft genug die Gedankenreihen in einander übergehen oder sich auch teilweise wiederholen müssen.

# Biographisches über Schopenhauers Adressaten.

Johann August Becker, geb. 1803, war Advokat in Alzey, seit 1850 Kreisrichter in Mainz, gest. ebenda 1881 als Oberappellationsgerichtsrat a. D. Sein Sohn Johann Karl Becker, Mathematiker, gab den Briefwechsel seines Vaters mit Sch. heraus (vgl. Einleitung).

Julius Frauenstädt, Dr. phil., geb. 1813, philosophischer Schriftsteller; machte 1846 Schopenhauers Bekanntschaft und wurde, von Sch. persönlich in seine Lehre eingeführt, ihr energischer Vorkämpfer. Seit 1848 in Berlin; nach Schopenhauers Tode hauptsächlich mit der Herausgabe von dessen Nachlaß und Sämtlichen Werken beschäftigt; gest. 1879.

Adam Ludwig v. Doß, geb. 1820, Jurist, trat 1847 in den bair. Staatsdienst, wurde 1864 als Bezirksgerichtsrat in den Ruhestand versetzt; gest. 1873. Lieblingsjünger Schopenhauers; vgl. die ausführlichen Mitteilungen in Schemanns „Schopenhauerbriefen", die seinem Andenken gewidmet sind.

Ernſt Otto Lindner, Dr. phil., Redakteur der Voſſ. Ztg. und philoſophiſcher Schriftſteller in Berlin; geb. 1820, geſt. 1867.

David Aſher, Dr. phil., Lehrer der engliſchen Sprache und philoſophiſcher Schriftſteller in Leipzig; geb. 1818, geſt. 1890.

Karl Georg Bähr, geb. 1833 zu Dresden als Sohn des Malers und Profeſſors an der Akademie H. K. Bähr; ſtudierte Jura, wurde für ſeine 1857 gedruckte, nicht gekrönte Preisabhandlung über die Schopenhauerſche Philoſophie zum Dr. phil. promoviert. Geſt. 1893 als Advokat und Juſtizrat in Dresden.

W. Sikic und C. Schramek waren Schüler der Militärakademie in Weißkirchen. Letzterer ſtarb 1880 als Artillerie-Hauptmann, erſterer lebt (nach einer älteren Angabe Griſebachs)[1]) als Marine-Ober-Ingenieur in Wien.

---

[1]) Vgl. auch Schemann, S. 461.

I.

# Erkenntnistheorie.

Schopenhauers philosophisches System gliedert sich in die Erkenntnistheorie, die Metaphysik, die Ästhetik und die Ethik. Sein Hauptwerk, die „Welt als Wille und Vorstellung", enthält in seinen vier Büchern der Reihe nach, wiewohl bekanntlich unter anderen Überschriften, die schon auf die gewonnenen Resultate Rücksicht nehmen, diese Abteilungen; und alle übrigen Schriften des Philosophen schließen sich inhaltlich immer an eins der vier Bücher dermaßen an, daß wir uns ebenfalls für berechtigt halten können, nach der genannten Einteilung vorzugehen.

Demnach ist es unsere erste Aufgabe, die vorliegenden Briefe auf ihren Inhalt an erkenntnistheoretischen Erörterungen zu prüfen. Hierbei, wie auch weiterhin, müssen mindestens die Grundzüge von Schopenhauers System als bekannt vorausgesetzt werden.

Es braucht kaum vorausgeschickt zu werden, daß eine Menge solcher Briefstellen, welche erkenntnistheoretische

Fragen behandeln, oder, wie es meist der Fall ist, nur flüchtig berühren, von der, wenn man so sagen darf, „offiziellen“ Lehre des Meisters nicht abweichen und nichts Neues bringen, so daß bei ihnen die vergleichende Kritik resultatlos verlaufen würde. Dieselbe Einschränkung gilt auch für die übrigen Abteilungen meiner Untersuchung und braucht dort nicht wiederholt zu werden. Andere Stellen hingegen verdienen unsere Beachtung in mehr oder weniger hohem Maße.

In der Absicht, das Wichtigste zum Schlusse aufzusparen, verweise ich zunächst auf einen Punkt, der zwar weniger prinzipielle Bedeutung hat, aber doch dem kritischen Blicke auffallen muß.

Es ist dem philosophischen Leser bekannt, daß Schopenhauer die Euklidische Demonstriermethode der Geometrie heftig angegriffen hat. Er sagt: „Die ganze Welt der Reflexion ruht und wurzelt auf der anschaulichen Welt. Alle letzte, d. h. ursprüngliche Evidenz, ist eine anschauliche: dies verrät schon das Wort. — Jeder Begriff hat seinen Wert und sein Dasein allein in der, wenn auch sehr vermittelten Beziehung auf eine anschauliche Vorstellung: was von den Begriffen gilt, gilt auch von den aus ihnen zusammengesetzten Urteilen, und von den ganzen Wissenschaften. Daher muß es irgendwie möglich sein, jede Wahrheit, die durch Schlüsse gefunden und durch Beweise mitgeteilt wird, auch ohne Beweise und Schlüsse unmittelbar zu erkennen“ (W. a. W. u. V. I. § 14). „Wenn wir nun mit unserer Überzeugung, daß die Anschauung die erste Quelle aller

Evidenz, und die unmittelbare oder vermittelte Beziehung auf sie allein absolute Wahrheit ist, . . . . . uns zur Mathematik wenden, wie sie vom Eukleides als Wissenschaft aufgestellt und bis auf den heutigen Tag im ganzen geblieben ist; so können wir nicht umhin, den Weg, den sie geht, seltsam, ja verkehrt zu finden. Wir verlangen die Zurückführung jeder logischen Begründung auf eine anschauliche; sie hingegen ist mit großer Mühe bestrebt, die ihr eigentümliche, überall nahe, anschauliche Evidenz mutwillig zu verwerfen, um ihr eine logische zu substituieren." — „Daß, was Eukleides demonstriert, alles so sei, muß man, durch den Satz vom Widerspruch gezwungen, zugeben: warum es aber so ist, erfährt man nicht" (ebenda, § 15). Schopenhauer hat nun selbst einige Beispiele geometrischer Beweise in seinem Sinne gegeben, und behauptet, es müsse dies bei jeder geometrischen Wahrheit möglich sein. Es kann nicht meine Aufgabe sein, hier eine Widerlegung des genannten Angriffs zu liefern, um so weniger, als schon H. Leonhard[1]) in einer besonderen Schrift, wie mir scheint mit Erfolg, sich dieser Aufgabe unterzogen hat.

Was uns hier interessiert, ist die Thatsache, daß der Philosoph später in einem Briefe an Becker (II. Brief an Becker, S. 115) daran verzweifelt, auch nur den pythagoreischen Lehrsatz bei ungleichen Katheten im Sinne seiner Theorie zu beweisen. Die Stelle lautet: „Auch

[1]) H. Leonhard, Beitrag zur Kritik der Schopenhauerschen Erkenntnistheorie, insbesondere in ihrer Anwendung auf das Euklidische Beweisverfahren. Bonn, 1891.

Ihre Figur[1]) leistet wohl allenfalls die Sache, ist aber ein aus verteufelt vielen Stücken zusammengeleimtes Möbel, welches beim Gebrauch zerbricht, und will man ein Stück ansetzen, gleitet Einem das Andere wieder aus der Hand. Man wird ganz wirrig dabei. Welcher Abstand gegen meine so einfache Figur[2]), die so recht das Herz zufriedenstellt. Aber Alles dies ist bedingt durch die Gleichheit der Katheten: ohne diese ist die Sache entsetzlich schwer, wenn nicht unmöglich. Hab' es oft versucht."

Nach diesem brieflichen Zugeständnisse erfährt Schopenhauers Ansicht von der Euklidischen Demonstriermethode mindestens eine Einschränkung in dem Sinne, daß es nicht möglich ist, bei allen geometrischen Sätzen die Überzeugung von der Notwendigkeit auf dem Wege der Anschauung herbeizuführen. Ob damit überhaupt die Kritik, welche Schopenhauer an der Euklidischen Beweismethode übt, hinfällig wird, ist eine Frage, die nicht mehr in den Rahmen meiner Untersuchung fällt, von Leonhard freilich bejahend beantwortet wird.

Noch einem anderen Punkte von geringerer Bedeutung müssen wir einige Augenblicke unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Auf Goethes und seine eigne Farbenlehre kommt Schopenhauer in seinen Briefen sehr oft zu sprechen, ohne jedoch etwas wesentlich Neues zu bringen. Die hohe Meinung, die er von seiner Farbentheorie

[1]) Die von Becker ersonnene Figur zur Veranschaulichung des Pyth. Lehrsatzes bei ungleichen Katheten (Briefwechsel S. 69).

[2]) W. a. W. u. V. I, 118.

hatte, zeigt folgende Stelle aus seinem Briefe an Sir Eastlake vom Jahre 1840 (S. 70): „Please, Sir, to peruse the little treatise, which I take the liberty of sending You, along with this letter, by means of a commercial traveller; and pray, do not judge of its importance by its bulk. It contains the only and for ever true Theory of physiological colour, a theory which would be true even if Goethe was wrong: it does not depend on his positions.“ Die Stelle ist deshalb merkwürdig, weil sie zu anderen Äußerungen Schopenhauers in direktem Widerspruche steht. An den jüngeren Becker (Schemann, S. 393) schreibt er: „Aber Wahres mit Wahrem fließt leicht zusammen: so meine Theorie mit Goethes Farbenlehre, welche sie ganz ernstlich und fast a priori begründet.“ Der Widerspruch bleibt bestehen, auch wenn Schopenhauer Gründe haben mochte, dem Landsmanne Newtons gegenüber nicht zu sehr auf dessen großen Gegner Goethe zu pochen.

Wichtiger ist nun das, was sich aus verschiedenen Briefen in betreff der Apriorität und Subjektivität der Kausalität ergiebt. Eine eingehende Untersuchung wird uns hier zu Resultaten von großer Bedeutung führen. Wir wenden uns zu dem 23. Briefe an Frauenstädt (S. 198).

Frauenstädt hatte an Schopenhauer geschrieben: „Fortlage's Fichtianismus hat mich veranlaßt, Ihre Widerlegung Fichte's in der Welt als Wille und Vorstellung I. 36 fg. [bei Grisebach S. 68 f.] noch einmal vorzunehmen. Da stieß mir aber von Neuem auf S. 38

[S. 69], wo Sie gegen Fichte sagen, daß der Satz vom Grunde das Objekt schon voraussetzt, nicht aber, vor und außer demselben geltend, es erst herbeiführen kann, der Skrupel auf, daß Sie ja in der „vierfachen Wurzel" die Anschauung des Objekts erst durch Anwendung des Satzes vom Grunde zu Stande kommen lassen, hier also selbst das Objekt aus dem Subjekt ableiten. Z. B. S. 73 [S. 67] der „vierfachen Wurzel". Wie können Sie also gegen Fichte behaupten, daß das Subjekt das Objekt schon voraussetzt? Ich weiß mir diesen Skrupel nicht anders zu lösen, als so: das Subjekt setzt nur das am Objekt voraus, was dem Ding an sich zugehört, das Unergründliche, schafft aber selbst erst die Vorstellung des Objekts, also das, wodurch das Ding an sich zur Erscheinung wird. Indem ich z. B. einen Baum sehe, setzt mein Subjekt schon das Ding an sich des Baumes voraus; hingegen die Vorstellung des Baumes setzt umgekehrt die Operation des Subjekts, das Übergehen von der Wirkung (im Auge) auf die Ursache, voraus." Hierauf erwidert der Philosoph: „Hiegegen sind Ihre Antworten nicht die richtigen: vom Ding an sich darf da noch nicht die Rede sein, und der Unterschied zwischen Vorstellung und Gegenstand ist unstatthaft: die Welt ist Vorstellung. Vielmehr ist's wie folgt. — Fichte's Ableitung des Nicht-Ich aus dem Ich ist eine ganz abstrakte: A = A, ergo Ich = Ich, und so fort. Nimmt man es abstrakt, so ist mit dem Subjekt das Objekt sofort gesetzt. Denn Subjektsein heißt erkennen, dies heißt Vorstellungen haben.

Objekt und Vorstellung ist dasselbe. Ich habe daher in der vierfachen Wurzel die Objekte oder Vorstellungen in vier Klassen geteilt, innerhalb welcher stets der Satz vom Grunde herrscht, in jeder in anderer Gestalt, aber die Klasse selbst schon voraussetzt und sogar mit ihr eigentlich zusammenfällt. Nun aber ist in der Wirklichkeit das Dasein des Subjekts des Erkennens kein abstraktes, dasselbe existiert nicht für sich und unabhängig, ist nicht wie vom Himmel gefallen, sondern es tritt auf als das Werkzeug einer individuellen Willenserscheinung (Tier, Mensch), zu deren Zwecken es dienen soll und die nun dadurch ein Bewußtsein einerseits ihrer selbst und andererseits der übrigen Dinge erhält: da entsteht die Frage, wie, innerhalb dieses Bewußtseins, und aus welchen Elementen die Vorstellung der Außenwelt zu Stande kommt. Diese Frage habe ich bereits beantwortet in der Farbenlehre, dann in meinem Hauptwerke Bd. I, p. 22 sqq. [2. u. 3. Aufl.] und Bd. 2, Kap. 2, am gründlichsten und ausführlichsten jedoch in der zweiten Auflage der vierfachen Wurzel § 21, wo es sich ergiebt, daß alle jene Elemente subjektiven Ursprungs sind, weshalb am Schlusse ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht wird, wie gänzlich verschieden das Alles sei von Fichte's Windbeuteleien."

Wir haben beide Teile gehört, und es entsteht unserer Aufgabe gemäß für uns die Frage, ob es Schopenhauer gelungen ist, den Einwand seines Schülers hinfällig zu machen. Die Beantwortung dieser Frage wird uns zu wichtigen Konsequenzen führen, und es ist

zweckmäßig, mit einigen thatsächlichen Feststellungnn zu beginnen, die die spätere Betrachtung erleichtern werden.

In seinem Hauptwerke Bd. I, S. 68 f. sagt Schopenhauer gegen Fichte im wesentlichen: Fichte geht vom Subjekt aus, welches aus sich das Objekt hervortreibt, als seine Ursache. Da nun nach meiner Lehre der Satz vom Grunde eine subjektive Erkenntnisform ist, die nur innerhalb der Welt als Vorstellung Giltigkeit hat, so kann er nicht zur Erkenntnis des inneren Wesens der Welt führen. Fichte aber hat wieder den alten Grundfehler begangen, ein Kausalverhältnis zwischen Objekt und Subjekt anzunehmen. Bei Fichte ist der Satz vom Grunde eine veritas aeterna mit Giltigkeit vor, außer und über aller Welt, und demzufolge ist auch bei ihm das Ich Grund der Welt oder des Nicht-Ichs, des Objekts, welches eben seine Folge, sein Machwerk ist.

Frauenstädt erinnert nun daran, daß Schopenhauer in der vierfachen Wurzel S. 67 selbst lehrt: durch die Anwendung des Satzes vom Grunde allein, mithin im Verstande und für den Verstand, stellt sich die objektive, reale, den Raum in drei Dimensionen füllende Körperwelt dar, die alsdann in der Zeit, demselben Kausalitätsgesetze gemäß, sich ferner verändert und im Raume bewegt. Demnach hat der Verstand die objektive Welt erst selbst zu schaffen: nicht aber kann sie, schon vorher fertig, durch die Sinne und die Öffnungen ihrer Organe, bloß in den Kopf hineinspazieren .... Demnach ist unsere alltägliche, empirische Anschauung eine intellektuale.

Frauenstädt entdeckt den Widerspruch, welcher darin liegt, daß Schopenhauer gegen Fichte behauptet, es sei zwischen Subjekt und Objekt kein Kausalverhältnis möglich, andererseits aber selbst lehrt, daß der Verstand durch seine einzige Operation, den Satz vom Grunde, die objektive Welt erst schaffen müsse. Er sucht seine Skrupel auf die angeführte Weise zu lösen, findet aber damit bei dem Meister keinen Anklang, weil dieser im Banne seines subjektiven Idealismus durchaus noch nichts vom Ding an sich wissen will, solange es sich um die Anwendung des Satzes vom Grunde handelt. In seiner Antwort geht Schopenhauer offenbar zuerst nicht auf den Kern der Sache ein, nämlich darauf, wie sich seine Ableitung des Objekts aus der Thätigkeit des Verstandes etwa vereinigen ließe mit der immer wiederkehrenden Warnung, ja nicht den Satz vom Grunde auf das Verhältnis von Objekt und Subjekt anzuwenden. Erst am Schlusse deutet er m. E. durch den Hinweis auf das „Subjekt des Erkennens als Werkzeug einer individuellen Willenserscheinung (Tier, Mensch)" den Ausweg an, der seine Theorie retten soll, und der mir sehr merkwürdig erscheint. Dieser allen Schopenhauerlesern wohlbekannte Ausweg ist die Lehre vom „unmittelbaren Objekt", welches die tierischen Leiber sein sollen. Der Philosoph behauptet nämlich, daß wir die Sinnesorgane, die die Empfindung vermitteln, nicht wie die übrigen Objekte, sondern unmittelbar erkännten (Hauptwerk I, S. 53). Und das alles, um die nur subjektiv, nur in der Welt unserer Vorstellung geltende Kausalität

zu retten! Treffend bemerkt dazu Möbius a. a. O.: „Unsere Organe sind zweifellos Objekte, verknüpft sie der die Anschauung schaffende Verstand mit anderen Objekten, so ist Polen gerettet, denn das Verhältnis von Ursache und Wirkung findet dann immer nur zwischen unmittelbarem und mittelbarem Objekt, also immer zwischen Objekten statt!!!“ Und an einer späteren Stelle: „Indem er fortwährend Objekt und Ursache des Objekts verwechselt, wirft Schopenhauer dem Realisten vor, er verlange ein Objekt an sich. Das ist nicht wahr, der natürliche Mensch verlangt eine Ursache des Objekts. Hätte Schopenhauer nicht beschlossen, daß erst im zweiten Buche vom Willen geredet werden dürfe, daß im ersten alles „intellektual“ sein müsse, so hätte ihm nicht entgehen können, daß der Begriff des Wirkens aus der inneren Erfahrung allein zu verstehen ist, daß die Wirklichkeit Willenswelt ist, daß ursprünglich die „Kausalität“ den eignen und den fremden *Willen* verbindet, nicht *Vorstellungen*.“

Frauenstädt konnte sich also mit Schopenhauers Entgegnung nur zufrieden geben, indem er sich auf die seltsame, ihm aber geläufige Lehre vom unmittelbaren Objekt besann. Wir kehren zu den eignen Worten des Philosophen zurück. Am Schlusse seiner Entgegnung wiederholt er deutlich seine bekannte Lehre, daß *alle Elemente*, aus welchen die Vorstellung der Außenwelt zu Stande kommt, *subjektiven* Ursprungs seien.[1])

[1]) Vgl. auch Brief an Bähr, S. 451.

Dies ist in der That ein entscheidender Punkt, auf den wir etwas näher eingehen müssen.

Daß die Sinnesqualitäten, die räumlichen und zeitlichen Elemente unserer Vorstellungswelt subjektiven Ursprungs sind, ist mir nach dem Vorgange Kants und nach den Beweisen, welche die Vertreter der idealistischen Richtung erbracht haben, nicht zweifelhaft. Kann man aber darum mit Schopenhauer sagen, daß alle Elemente, aus denen die Vorstellung der empirischen Außenwelt zu Stande kommt, subjektiven Ursprungs seien? Geht denn die Körperwelt ganz in den oben genannten Elementen auf? Das ist eine wichtige Frage, denn, wäre dies etwa nicht der Fall, bliebe etwa nach Abzug der bewiesenermaßen aus dem Subjekt entspringenden Eigenschaften noch irgend etwas Objektives an der Materie übrig, so wäre nicht einzusehen, warum man nicht sich auf objektivem Wege dem Ding an sich zu nähern versuchen sollte. „Es muß deshalb," sagt Erhardt[1]), dessen schlagender Beweisführung ich mich nach längerem Schwanken über diese entscheidende Frage durchaus habe anschließen müssen, „unsere Aufgabe sein, von der Körperwelt, wie sie uns in der Erfahrung erscheint, sämtliche Merkmale hinwegzunehmen, von denen wir bisher die Überzeugung gewonnen haben, daß sie von subjektivem Ursprunge und ohne objektive Bedeutung sind. Was dann noch übrig bleibt, müssen wir auf seine Herkunft in erkenntnistheoretischer Beziehung untersuchen.

[1]) Franz Erhardt: Metaphysik. Erster Band: Erkenntnistheorie. Leipzig, Reisland, 1894.

Läßt sich dabei zeigen, daß der Restbestand von Eigenschaften nicht aus dem Subjekt entspringen kann, so sind wir damit auf eine sehr einfache und doch vollständig korrekte Weise zu der Erkenntnis des der Körperwelt zu Grunde liegenden Dinges an sich gelangt" (a. a. O. S. 570). Derselbe Autor zeigt, wie die Kausalität nicht die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung, sondern aus dieser selbst, der inneren wie der äußeren, abgeleitet ist, und findet nach Abzug der aus dem Subjekt abzuleitenden Eigenschaften den an sich objektiv übrig bleibenden Rest der Außenwelt in den wirkenden Ursachen, den Kräften, die uns in allen Erscheinungen entgegentreten, und die wir in keiner Weise aus der subjektiven Thätigkeit unserer Seele ableiten können. Natürlich bezweifelt niemand, der sich dieser Ableitung des Dinges an sich anschließt, daß er sich in prinzipiellem Widerspruch mit Schopenhauer befindet, und soweit dies den jungen Schopenhauer betrifft, mit Recht.

Sehr bemerkenswerter Weise aber findet man in späteren Schriften, z. B. Parerga II, 193, Stellen wie: „Denn die Welt als Vorstellung kann nichts aus eignen Mitteln liefern, eben darum aber auch kann sie kein eitles, müßig ersonnenes Märchen auftischen. Die endlose Mannigfaltigkeit der Formen und sogar der Färbungen der Pflanzen und ihrer Blüten muß doch überall der Ausdruck eines ebenso modifizierten subjektiven Wesens: d. h. der Wille als Ding an sich, der sich darin darstellt, muß durch sie genau abgebildet sein." Wird hier nicht der Kausalsatz ungescheut objektiv ge-

braucht? Bemerkenswert sind in dieser Hinsicht auch in den späteren Auflagen des Hauptwerkes (I, 178) folgende Worte, *welche in der ersten Auflage fehlen*: „Daher, je mehr Nothwendigkeit eine Erkenntnis mit sich führt, je mehr in ihr von dem ist, was sich gar nicht anders denken und vorstellen läßt — wie z. B. die räumlichen Verhältnisse —, je klärer und genügender sie daher ist; desto weniger rein objektiven Gehalt hat sie, oder desto weniger eigentliche Realität ist in ihr gegeben: und umgekehrt, je Mehreres in ihr als rein zufällig aufgefaßt werden muß, je Mehreres sich uns als bloß empirisch gegeben aufdringt; desto mehr *eigentlich Objektives und wahrhaft Reales* ist in solcher Erkenntnis; aber auch zugleich desto mehr *Unerklärliches*, d. h. aus Anderem *nicht weiter Ableitbares*." Und wenn Schopenhauer im zweiten Briefe an Becker S. 96 erklärt, daß „das Gesetz der Kausalität, wo es in der Natur auftritt, nicht eine voraussetzungslose Gültigkeit habe, sondern *seine Voraussetzung* die Naturkräfte sind, welche jeder Ursache die Kausalität erteilen und höher hinauf als Lebenskraft, endlich als bewußtes Wollen sich darstellen", und hinzufügt, „daher sind *sämtliche Wirkungen in der Natur* eigentlich Äußerungen des Willens", so frage ich: wie soll denn der Wille „Kausalität erteilen", wenn er nicht selbst an sich ursächlich wirkend ist? Schopenhauer ist genötigt, zuzugestehen, daß „sämtliche Wirkungen in der Natur" *nicht* zu den nur subjektiv aus unserem Verstande entspringenden Eigenschaften der Materie ge-

hören, der einseitige subjektive Idealismus beginnt zu verblassen.

Noch auffälliger wird dies, wenn wir aus zwei Briefen an Frauenstädt vom Jahre 1853 (S. 245 u. 247) — Schopenhauer war damals 65 Jahre alt — deutlich sehen, daß der frühere radikale Idealismus einer Anschauung gewichen ist, die mindestens die Konstatierung von Dingen an sich auf objektivem Wege gestattet! Die beiden Stellen folgen wörtlich. S. 245: „Alle rein a posteriori gegebenen Differenzen (also alles rein Empirische) entspringen aus Modifikationen des Dinges an sich, die uns sehr mittelbar, durch Sinne und Intellekt, in dieser Form kund werden." Modifikationen im Ding an sich! Wird hier nicht die Idealität der Vielheit aufgegeben? Und S. 247: Ich meinerseits lehre: „nicht in den Eigenschaften, weder den apriorischen, noch den empirischen, stellt das Wesen des Dinges an sich sich dar; wohl aber müssen die speziellen und individuellen Unterschiede dieser Eigenschaften, die Unterschiede in abstracto genommen, irgendwie ein Ausdruck des Dinges an sich sein: z. B. weder die Gestalt noch die Farbe der Rose; wohl aber dies, daß die Eine sich in roter, die andere in gelber Farbe darstellt, oder, nicht die Form, noch die Farbe des Menschengesichts; aber, daß der Eine diese, der Andere jene Physiognomie hat." Man muß sich klar machen, daß Schopenhauers so häufige frühere Behauptungen: „alle Elemente der Vorstellungswelt seien subjektiven Ursprungs, auf objektivem Wege könne man die Existenz von Dingen an sich nicht verbürgen,

nur durch Verrat von innen sei die Festung zu nehmen", durch diese brieflichen Erklärungen eine bedenkliche Erschütterung erleiden. Denn wenn mir durch die Unterschiede der Eigenschaften Modifikationen des Dinges an sich mittelbar kund werden, so bleibt mir doch die Möglichkeit offen, in den Kräften, welche diese Unterschiede bedingen und welche (s. o.) jeder Ursache erst die „Kausalität erteilen", *also nicht selbst aus dem einzig nach dem Satz vom Grunde thätigen Verstande abgeleitet werden können*, nach dem Ding an sich zu suchen, ohne erst die vorläufig nur in uns selbst vorgefundene Thatsache des *Wollens* in die übrige Natur hineinzupflanzen.

Jedoch sind weitere Untersuchungen nach dieser Richtung hin nicht mehr meine Aufgabe, und ich muß mich damit begnügen, gezeigt zu haben, daß die Briefe des Philosophen in erkenntnistheoretischer Beziehung Abweichungen[1]) von seiner Lehre enthalten, welche auf eine *Wendung* des Philosophen *vom einseitigen Idealismus zu einer realistischeren Auffassung der Vorstellungswelt* hindeuten.

[1]) Den Gegensatz zu den früheren Ansichten sieht man besonders deutlich, wenn man hierzu Parerga I, 111; auch „Kritik der Kantischen Philos." S. 557 vergleicht.

## II.

# Metaphyſik.

An verſchiedenen Stellen bringen Schopenhauers Briefe wichtige metaphyſiſche Probleme zur Erörterung. Vor allem handelt es ſich dabei um das Grundprinzip ſeiner Philoſophie, um die Frage: Iſt der Wille das Ding an ſich? Die hauptſächlichſten Einwendungen, welche in dieſem Punkte bis heute immer wieder gemacht werden, hat Schopenhauers Schüler und gewandter Verteidiger Julius Frauenſtädt dem Meiſter gegenüber auch ſchon erhoben. In ſeinen Briefen an Frauenſtädt, welche uns in dieſem Teile unſerer Unterſuchung beſonders beſchäftigen werden, ſieht ſich Schopenhauer zu unzweideutigen bündigen Erklärungen veranlaßt über den Sinn, in welchem bei ihm der Wille das Ding an ſich ſein ſoll, wie auch über andere hiermit eng zuſammenhängende Punkte. Dieſe Briefe ſind daher ſehr wichtig und müſſen unbedingt berückſichtigt werden, wenn man ſich ein zu-

treffendes Bild von Schopenhauers metaphysischen Überzeugungen machen will.

Ich wiederhole, daß m. E. die metaphysischen Ansichten des Philosophen von dem ersten Erscheinen seines Hauptwerkes bis zu seinem Tode sich geändert haben; nach welcher Richtung hin, wird sich bald zeigen. Infolgedessen konnte es geschehen, daß Frauenstädt Widerspruch erhob gegen frühere Ansichten, welche Schopenhauer nach in späteren Schriften niedergelegten Sätzen selbst nicht mehr vertreten konnte. Schopenhauer ist sich der Wandlung seiner Ansichten selbst nicht deutlich bewußt gewesen, und es mußte der Kritik vorbehalten bleiben, sie festzustellen. Er konnte aber auch keinen Widerspruch vertragen, und anstatt auf die Einwendungen seines Schülers zuzugeben, daß er jetzt selbst anders denke, versucht er, sie zu widerlegen, erklärt, Frauenstädt habe ihn nur nicht verstanden, und sucht alte fallen gelassene Dogmen mit den späteren Anschauungen zu vereinigen. Hiernach werden uns manche Widersprüche innerhalb der nun vorzunehmenden Briefe erklärlich erscheinen.

Zwei Briefe an Frauenstädt vom Jahre 1852 werden uns sogleich auf den Mittelpunkt der Sache führen.

Frauenstädt hatte geschrieben: „Aut—aut! entweder der Wille zum Leben ist das Ding an sich; dann kann er nie vom Wollen des Lebens frei werden. Oder er kann davon frei werden; dann ist er nicht das Ding an sich. Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, hätten Sie lieber das Ding an sich, wie Kant, ganz unbestimmt, als x,

ſtehen laſſen ſollen, ſtatt es als Willen zum Leben zu beſtimmen."

Schopenhauer erwidert (6. Aug. 1852; S. 204):

„Dann wieder wollen Sie die Formen der Erſcheinung überhaupt, und zunächſt hier das Operari sequitur esse, auf das Ding an ſich übertragen: es müßte ein τί ſeyn, d. h. eine beharrliche essentia haben. Aber dieſe und alle analogen Nothwendigkeiten gelten bloß von der Erſcheinung, alſo von den materiellen Dingen dieſer Welt, nicht von allen erſinnlichen. Es giebt nämlich (wenigſtens für uns) keine veritates aeternae, ſondern bloße „Anticipationen der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt", die als ſolche a priori ſind, aber bloß weil ſie Reſultate der Funktionen des Intellekts ſind, welche präformiert ſind in cerebro und gültig allein für die Erſcheinung: wir ſind ja morbleu Kantianer, nicht Karteſianer: — mit Ihrem aut aut! — Gerade *im* Wollen kann der Wille *nie* frei ſeyn, (weil er da Erſcheinung iſt), aber *vom* Wollen kann er's werden. Sie haben die Wahrheit gerade auf den Kopf geſtellt und gelangen daher zu dem Satz, daß ich hätte, wie *Kant*, unbeſtimmt laſſen ſollen was das Ding an ſich ſei: — quae, qualis, quanta! Da möchte man ſich dem Teufel ergeben! — Da könnte ich ja gleich meine ganze Philoſophie zum Fenſter hinauswerfen. Das iſt ja eben meine große Entdeckung, daß Kants Ding an ſich Das iſt, was wir im Selbſtbewußtſeyn als den *Willen* finden, und daß dieſer vom Intellekt ganz verſchieden und unabhängig iſt, daher auch ohne dieſen vorhanden, in allen

Weſen. Aber dieſer Wille iſt Ding an ſich bloß in Bezug auf die Erſcheinung: er iſt das was dieſe iſt, unabhängig von unſerer Wahrnehmung und Vorſtellung: das eben heißt an ſich: daher iſt er das Erſcheinende in jeder Erſcheinung, der Kern jedes Weſens. Als ſolches iſt er Wille, Wille zum Leben. Daß er vom Wollen loskommen kann, bezeugt, im Menſchen, die Askeſe in Aſien und Europa, durch Jahrtauſende (W. a. W. u. V. Bd. I, § 70). Dies Loskommen, oder vielmehr deſſen Reſultat, iſt für uns geradezu ein Übergang ins Nichts (Nirwana = Nichts); aber alles Nichts iſt relativ (ibid. § 71). — Das über dieſe Erkenntniſſe Hinausgehende iſt abſolut transſcendent; daher die Philoſophie hier aufhört, und die Myſtik eintritt. Die Stelle Bd. 2 p. 564 [3. Aufl. p. 640 f.] haben Sie ganz paſſend angeführt: es giebt deren mehr; aber wer kann ſie alle gleich wiſſen? Regiſter! — Das Ding an ſich haben Sie ſtets nur in der Erſcheinung zu ſuchen, als bloß in Bezug auf dieſe vorhanden; nicht aber in Wolkenkukuksheim, wo Sie es oft zu kontempliren ſcheinen: dahin können wir nicht; dies heißt, es iſt transſcendent. Sie müſſen ſtets im Auge behalten, was der Intellekt ſei, ein bloßes Werkzeug zum Behuf der armſäligen Zwecke einer individuellen Willenserſcheinung. Daher die Gränzen deſſelben Kant nachgewieſen hat; ich aber den Urſprung dieſer Beſchränktheit dazu: er auf ſubjektivem, ich auf objektivem Wege; weil ich am Willen ein *που στω* mir gewonnen hatte. Meine Philoſophie unternimmt nicht, zu erklären, wie es zu einer Welt, wie dieſe iſt, hat

kommen können, sondern bloß uns darin zu orientieren, d. h. zu sagen, was sie sei. Vergl. W. a. W. u. V. Bd. 2, p. 187 [3. Aufl. p. 206]: „So läßt meine Lehre“ u. s. w. Sie aber möchten eigentlich über mich hinaus, und wenn Sie dann sehn, daß es nicht geht, fangen Sie mit meinen Dogmen Krakeel an.“

Zunächst scheint mir der Vorwurf, Frauenstädt wolle mit seinem Einwande Formen der Erscheinung auf das Ding an sich übertragen, wenig gerechtfertigt. Mindestens bleibt es fraglich, ob nicht vielmehr dieser Vorwurf gegen Schopenhauer selbst erhoben werden könnte. Das wird sich weiter unten näher erläutern, wo Frauenstädt wieder zu Worte kommt. Hier konstatieren wir nur, daß Schopenhauer den ersten Teil seiner Entgegnung selbst nicht recht für schlagend gehalten haben kann; wenigstens sahen wir ihn im Verlaufe des Briefes allmählich, aber fühlbar, zu einer bescheideneren Auffassung seiner „großen Entdeckung“ einschwenken. Wir werden sehen, wie er weiterhin zu einer förmlichen Einschränkung seiner Lehre vom Willen als Ding an sich gebracht wird.

Erklärlicherweise hatte die erste Antwort Frauenstädts Bedenken nicht beseitigt. Er sagt (A. Sch. Von ihm. Über ihn. S. 553): „Ich blieb dabei stehen, daß es ein Fehler von ihm sei, das Ding an sich als Willen bestimmt zu haben, weil der Wille nach ihm aufhebbar ist, während in dem Begriff des Dinges an sich die Unaufhebbarkeit, Unzerstörbarkeit, als wesentliches Merkmal enthalten ist, da wir unter dem Ding an sich dasjenige verstehen was übrig bleibt, nachdem alles Andere, bloß Rela-

tive, Vergängliche, Erſcheinende aufgehoben iſt. Ich hatte demgemäß mein aut — aut des vorigen Briefes wiederholt."

Hierauf erfolgte Schopenhauers hochintereſſanter Brief vom 21. Aug. 1852 (S. 208).

Die für uns wichtige Stelle lautet: „Vielmehr ſagen Sie, „es bliebe ein Widerſpruch, daß ich vom Dinge an ſich ausſagte, was mit dem Begriffe des Dinges an ſich unvereinbar wäre". Ganz richtig! Mit Ihrem Begriff vom Ding an ſich iſt's ewig unvereinbar, und dieſen eröffnen Sie uns in folgender präklaren Definition: das Ding an ſich iſt „das ewige, unentſtandene, und unvergängliche Urweſen". — Das wäre das Ding an ſich?! — Den Teufel auch! — Ich will Ihnen ſagen was das iſt: das iſt das wohlbekannte Abſolutum, alſo der verkappte kosmologiſche Beweis, auf dem der Judengott reitet. Und Sie gehen vor ihm her, wie König David vor der Bundeslade, und ſingen tanzend aut aut! ganz glorreich. — Und iſt doch ſelbſt Er, trotz ſeiner obigen kugelfeſt machenden Definition, ganz ſchön aufgehoben worden, von Kant; ſo daß ich ihn nur als todten Leichnam überkommen habe: aber zieht mir, wie in Ihrem Briefe, der Geſtank des Kadavers in die Naſe, ſo werde ich unwillig. Sie haben ihm eine neue Maske und Titel geben wollen: allein da dieſe aus der Kantiſchen Garderobe geſtohlen iſt, thun wir Einſpruch. Nennen Sie ihn alſo nur wie die Andern, in Ihrem Sinne philoſophirenden Kamaraden, z. B. das Überſinnliche, die Gottheit, das Unendliche, das Unvordenkliche, oder am ſchönſten, mit Hegel: „die Üdäh!" — Wir

wiſſen ja doch Alle was dahinter ſteckt: es iſt der Herr von Abſolut, der, wenn man ihn packt und ſagt: „woher biſt denn Du, Burſche?“ — antwortet: „Impertinente Frage! ich bin ja der Herr von Abſolut, der keine Rechenſchaft ſchuldig iſt: das folgt analytiſch aus meinem Namen“.

Es iſt der Herr von Abſolut! —
Das heißt es iſt der alte Jud'
*ὃς ἐποιησε τον οὐρανον και την γην,*
*ἐν ἀρχῃ. αμην, αμην!*

Auf Grund ſolcher Definition argumentiren Sie behaglich weiter: „vom Ding an ſich müſſen wir, da wir“ (ich bitte den Singular zu gebrauchen) „es als außerzeitliches Urweſen betrachten“ u. ſ. w. Und wieder: „dies folgt Alles analytiſch aus dem Begriff des Dinges an ſich.“ — Ja, aus Ihrem, — den Sie aus der Synagoge geholt haben. Und der langen Rede kurzer Sinn iſt, daß der liebe Gott keinen Selbſtmord begehen kann. Richtig! wie ſollte er auch? und wie möchte er? wenn er *παντα καλα λιαν* trillert. — Beiläufig noch: von Ihrer oben citirten präklaren Definition (des Abſolutums, ſtatt des Dinges an ſich) habe ich irgendwo geſagt, daß einen empiriſchen Beleg dazu die Materie gäbe, als welche genau das Definitum zu dieſer Definition iſt: und das haben Sie irgendwo lobend wiederholt. Mais tout cela est oublié, wie meine ganze Philoſophie. Was das „Ding an ſich“ heiße, haben Sie noch erſt aus der Kritik der reinen Vernunft zu

lernen: was es *sei*, aus meinen Werken; und die kurze Geschichte desselben finden Sie Parerga, Bd. I, p. 13—19. — Schlagen's auf! —

Meine Philosophie redet nie von Wolkenkukuksheim, sondern von *dieser* Welt: d. h. sie ist *immanent*, nicht transscendent. Sie liest die vorliegende Welt ab, wie eine Hieroglyphentafel (deren Schlüssel ich gefunden habe, im Willen) und zeigt ihren Zusammenhang durchweg. Sie lehrt, was die Erscheinung sei, und was das Ding an sich. Dieses aber ist Ding an sich bloß *relativ*, d. h. in seinem Verhältniß zur Erscheinung: — und diese ist Erscheinung bloß in ihrer Relation zum Ding an sich. Außerdem ist *sie* ein Gehirnphänomen. Was aber das Ding an sich *außerhalb* jener Relation sei, habe ich nie gesagt, weil ich's nicht weiß: *in* derselben aber ist's Wille zum Leben. Daß dieser sich aufheben kann, habe ich nachgewiesen, empirisch; und habe bloß gefolgert, daß mit dem Ding an sich auch seine Erscheinung wegfallen muß. Verneinung des Willens zum Leben ist nicht die Vernichtung eines Objekts oder Wesens, sondern bloßes Nichtwollen, in Folge eines *Quietivs*. — Begreift's und merkt's! — .... Was nun das, was wir allein als Wille zum Leben und Kern dieser Erscheinung kennen, *außerdem* sein möge, wenn es nämlich dieses *nicht mehr*, oder *noch nicht* ist — ist ein transscendentes Problem, d. h. ein solches, dessen Lösung die *Formen* unseres Intellekts, welche bloße Funktionen eines, zum Dienste der individuellen Willenserscheinung bestimmten Gehirns sind, gar nie zu fassen und zu denken

fähig sind; so daß, wenn es uns wirklich offenbart würde, wir durchaus nichts davon verstehen würden. — Und zuletzt glückliche Reise nach Wolkenkukuksheim! grüßen Sie den alten Juden von mir und von Kant: er kennt uns."

Bevor wir untersuchen, ob es Schopenhauer hiernach etwa gelungen ist, die Schwierigkeit aufzulösen, auf die ihn Frauenstädt mit seinem aut — aut von neuem aufmerksam gemacht hat, müssen wir uns daran erinnern, daß er im ersten Stadium seines Philosophierens allen Ernstes glaubte, das Rätsel der Welt gelöst zu haben, indem er als das Ding an sich der Welt den Willen feststellte. Im ersten Bande seines Hauptwerks ist ihm ohne Frage der Wille schlechthin das Ding an sich. Dieses Grunddogma sitzt bei ihm so fest, daß es auch in den späteren Schriften meistens unbedenklich ohne einschränkende Zusätze bestehen gelassen wird, — nachdem es inzwischen wesentlich eingeschränkt war. Auf eine solche Einschränkung werden wir gleich kommen. Ich will noch vorwegnehmen, daß auf seine ursprüngliche Definition des Weltwillens der Ausdruck „absolut" sehr wohl paßt. Denn „absolut" vorhanden ist, was keinen Grund seiner Existenz hat, — und der Wille, wie er zuerst bei Schopenhaner auftritt, ist schlechthin grundlos. Warum protestiert nun der Philosoph so heftig gegen den Ausdruck? Meiner Meinung nach spielen hier persönliche Momente mit, welche in Schopenhauers Abneigung gegen Fichte, Schelling und Hegel liegen; dann aber auch der Umstand, daß das „Absolute" in den

theistisch gerichteten Philosophieen kosmogonisch[1]) auftritt, der „Wille“ in Schopenhauers System aber nicht. Daher auch die Ausfälle gegen den „alten Juden“. Es ist wohl klar, daß Frauenstädt keineswegs die kosmogonische Auffassung und den kosmologischen Beweis einschmuggeln wollte, wie Schopenhauer im Ärger und Übereifer befürchtet.

Von diesen Mißverständnissen gereinigt, läuft die Kontroverse schließlich hinaus auf die Frage: Ist der Wille das Kantische Ding an sich?

Schopenhauer ist mit Kant darin einig, daß Raum, Zeit und Kausalität dem Dinge an sich nicht zukommen können, ja er drückt sich noch radikaler aus: „Der Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung läßt sich auch ausdrücken als der zwischen dem subjektiven und objektiven Wesen eines Dinges. Sein rein subjektives Wesen ist eben das Ding an sich; dasselbe ist aber kein Gegenstand der Erkenntnis. Denn einem solchen ist es wesentlich, immer in einem erkennenden Bewußtsein, als dessen Vorstellung, vorhanden zu sein: und was daselbst sich darstellt, ist eben das objektive Wesen des Dinges.“ (Parerga II, 105.) „Alles Verstehn ist ein Akt des Vorstellens, bleibt daher wesentlich auf dem Gebiete der Vorstellung: da nun diese nur Erscheinungen liefert, ist es auf die Erscheinung beschränkt. Wo das Ding an sich anfängt, hört die

[1]) Ich gebrauche diesen Ausdruck für „weltschöpferisch“ im theistischen Sinne, nach dem Vorgange von Bähr, welcher ihn in seiner Kritik gelegentlich derselben Streitfrage ebenso anwendet.

Erſcheinung auf, folglich auf die Vorſtellung und mit dieſer das Verſtehn."

Nach derartigen Äußerungen, denen freilich bei Schopenhauer ſelber total anders lautende gegenüberſtehen, durfte Frauenſtädt mit einigem Recht darauf aufmerkſam machen, daß man über das Ding an ſich — wenn ja bei demſelben „die Vorſtellung und mit dieſer das Verſtehn" aufhört — keine näheren poſitiven Mitteilungen machen könne. Bei Schopenhauer aber hören wir von Zwecken des unbewußten Willens, von dem Fehltritt, den der Wille thut, indem er zur Welt wird, und daß der Wille vom Wollen frei werden könne.

In Bezug auf die obige Faſſung des Begriffes Ding an ſich entſteht demgemäß, wie Frauenſtädt einwendet, die Schwierigkeit: entweder der Wille iſt das Ding an ſich, dann kann ich ſo etwas nicht von ihm ausſagen — oder dieſe Behauptungen bleiben beſtehen, dann aber iſt der Wille nicht das, was wir (Schopenhauer mit) unter dem „Ding an ſich" verſtehen.

Schopenhauer hat das Dilemma wohl gefühlt. Es liegt ihm fern, ſeine Lehren über den Willen, unter denen ſich ja manche wichtige und neue Wahrheiten befinden, fallen zu laſſen — und ſo bleibt ihm nur der andere Weg übrig, nämlich ſeine Behauptung, der Wille ſei das Kantiſche Ding an ſich, beträchtlich zu modifizieren. Das thut er denn auch; er erklärt, der Wille ſei das Ding an ſich nur relative, und in einem dritten Briefe, der (S. 214) nach drei Tagen (24. Aug. 1852) auf den zitierten zweiten folgt, fügt er

hinzu: „Die Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben ist ein bloßes Velle und Nolle. Das Subjekt dieser Beiden ist Eines und Dasselbe. — Als solches wird es durch seine actus nicht aufgehoben und vernichtet."

Das ist sehr wichtig: an dieser Stelle, welche fast wörtlich ihren Weg in die „Senilia" [1]) gefunden hat, als Antwort auf „gewisse alberne Einwürfe", wird also ein Subjekt des Velle und Nolle eingeführt! Der Wille ist nicht mehr schlechthin grundlos, sondern hat auf ein Mal ein Subjekt, welches nicht aufgehoben und vernichtet werden kann.

Doch es entspräche nicht der vollen Wahrheit, wollte ich auch die ersten Ansätze zu dieser unumwundenen Einschränkung in eine so späte Periode der Schopenhauerschen Philosophie verlegen. Vielmehr findet sich ein Aufleuchten des späteren Sachverhaltes (freilich keineswegs ein „Subjekt des Velle und Nolle") schon an den Stellen, wo Schopenhauer erklärt, daß eine absolute Erkenntnis des Dinges an sich durch unsere Abhängigkeit von der Zeitvorstellung gehindert wird (z. B. Hauptwerk II, 228), ferner im zweiten Bande des Hauptwerkes S. 229 — zwischen dem Erscheinen des ersten und zweiten Bandes liegen 25 Jahre —: „Demzufolge läßt, auch nach diesem letzten und äußersten Schritt sich

[1]) Das Manuskriptenbuch „Senilia" wurde in demselben Jahre begonnen. Grisebach hat die angeführte Stelle in die Parerga II, 326 eingefügt. (Vergl. hierüber Sämtliche Werke, VI, 349.)

noch die Frage aufwerfen, was denn jener Wille, der sich in der Welt und als die Welt darstellt, zuletzt schlechthin an sich selbst sei? d. h. was er sei, ganz abgesehen davon, daß er sich als *Wille* darstellt, oder überhaupt *erscheint*, d. h. überhaupt *erkannt wird*. — Diese Frage ist *nie* zu beantworten, weil, wie gesagt, das Erkanntwerden selbst schon dem Ansichsein widerspricht und jedes Erkannte schon als solches nur Erscheinung ist .... Wäre der Wille das Ding an sich schlechthin und absolut, so wäre auch dieses Nichts [nach der Verneinung] ein absolutes; statt daß es sich eben dort [Ende des vierten Buches] uns ausdrücklich nur als ein *relatives* ergiebt."

Trotz dieser Einschränkungen braucht aber Schopenhauer den Satz, der Wille sei das Ding an sich, immer wieder ohne einschränkenden Zusatz, und ich muß es als ein Verdienst Frauenstädts anerkennen, den Philosophen in den drei Briefen zu einer nicht mißzuverstehenden Absage an die ursprüngliche Fassung jenes Dogmas gedrängt zu haben.

Wiewohl dies das Hauptresultat des eben besprochenen Briefwechsels ist, haben wir doch seinen Inhalt noch nicht ganz erschöpft. Es handelt sich noch um die Frage, ob der Wille vom Wollen loskommen könne die in allen drei Briefen zu Tage tritt. Schopenhauer kommt nämlich über das Verhältnis seines alten Dogmas zu der ans Licht gezogenen neuen Ansicht nicht ohne weiteres zur Klarheit. Wenn der Wille *nicht* schlechthin und absolut, sondern nur relative das Ding an sich ist,

so hätte Schopenhauer nicht sagen sollen: „gerade im Wollen kann der Wille nie frei sein (weil er da Erscheinung ist), aber vom Wollen kann er's werden", sondern statt dessen konsequenter — ob richtiger, bleibt fraglich —: „gerade im Wollen kann das, was der von uns als Wille wahrgenommenen Erscheinung als deren Ding an sich zu Grunde liegt, — also das „Subjekt des Wollens" — nie frei sein (weil es da Erscheinung, von uns wahrgenommener actus ist), aber vom Wollen kann das Subjekt des Wollens frei werden". Aber er ergiebt sich seinem Schüler nur kämpfend. Obwohl genötigt, den Willen nur relative Ding an sich zu nennen, vertauscht er wieder unbedenklich die beiden Begriffe. Frauenstädt entgeht dies nicht, und er erneut sein Bedenken. Der Philosoph, sehr erbittert, giebt in dem zweiten Briefe die Erklärung von der Relativität des Willens als Ding an sich bündig ab und — begeht am Schlusse die Verwechslung wieder: „daß dieser sich aufheben kann [der W. z. L.], habe ich nachgewiesen, empirisch; und habe bloß gefolgert, daß mit dem Ding an sich auch seine Erscheinung wegfallen muß". Noch dazu haben wir hier eine sich bitter rächende Abweichung von seiner sonstigen Methode, überall vom Anschaulichen auszugehen. Nach dieser hätte er zuerst nachweisen müssen, wie eine Erscheinung wegfallen könne, und dann Rückschlüsse auf das Ding an sich ziehen können — was wohl schwer gehalten hätte. Dabei erinnern wir uns der eigenen Worte des Philosophen in der Grundlage der Moral S. 549: „Wir müssen bei der Überzeugung

stehen bleiben, daß, was weder als möglich begriffen, noch als wirklich nachgewiesen werden kann, keine Beglaubigung seines Daseins hat." — Erst in dem dritten Briefe läßt sich, wie gezeigt, Schopenhauer zu der offenen Erklärung herbei, daß das Subjekt des Wollens nicht vernichtet werden könne.

Hiermit beschließen wir unsere Erörterung über den Willen als Ding an sich, um die Briefe noch auf einige andere, mit jenem Problem verwandte Fragen hin zu untersuchen.

Bezüglich der Psychologie finden wir in den Briefen eine Anzahl Stellen, aus denen hervorgeht, daß Schopenhauer eine Psychologie im eigentlichen Sinne des Wortes gar nicht gelten läßt: „Überhaupt ist's mit aller Psychologie nichts, da es keine Psyche, Seele giebt" (27. Br. an Frauenstädt, S. 217). Die Grundanschauung, welche bei ihm an die Stelle einer eigentlichen Psychologie tritt, die vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein und von der gänzlich sekundären Natur des Intellekts, wiederholt sich an vielen Stellen, doch findet sich hierüber nichts Neues oder Abweichendes. Eine solche Stelle (7. Br. an Frauenstädt, S. 164) möchte ich jedoch hier zitieren, da sie zugleich Schopenhauers Stellung zu Herbart beleuchtet, auf dessen Lehren in Schopenhauers sämtlichen Schriften niemals eingegangen wird.[1]) Sie

[1]) Wohl aber findet sich in den „Neue Paralipomena", Nachlaß IV, 76 eine Bemerkung über Herbarts „Hauptpunkte der Metaphysik".

lautet: „Meine Kenntniß seiner [H.'s] Philosophie ist bloß eine allgemeine; da mir bei seinen Schriften stets die Geduld bald ausgegangen ist; denn den Gedankengang eines solchen Queerkopfs mitzumachen ist für mich die größte Pönitenz. Jedoch, was mir eben beifällt: 1. Bei ihm hat der Mensch eine Seele, die eine Monade und ein wesentlich und ursprünglich erkennendes Wesen ist und sonst nichts. Einen Willen als solchen hat sie garnicht, sondern das Wollen ist ein bloßes Resultat des Denkens und Vorstellens. Dieses *πρωτον ψευδος* ist eine Absurdität ohne Gleichen. 2. Diese Seele ist der Tummelplatz von Vorstellungen, die nach ihren eigenen mechanischen Gesetzen einander hemmen, stören, befördern und was sonst treiben. Auf diese rein imaginären Data werden schwierige, analytische Rechnungen basirt, als ob es auf die Quanta ankäme und nicht auf das Was! eigentlich um der Sache durch Rechnen einen Schein von Gründlichkeit zu geben und um doch was zu treiben, damit es aussieht, als hätte man was." — Man sieht, wie Herbart bei Schopenhauer nicht besser wegkommt als die vielgeschmähten „drei Sophisten" Fichte, Schelling und Hegel. Im folgenden Briefe liest man von dem „süßlichen, verblasenen, erbärmlichen Einfall Herbarts, die Moral auf Ästhetik zu gründen". Ferner Brief 29 an Frauenstädt, S. 224: „Der Herbart ist ein entschiedener Querkopf, hat seinen Verstand verkehrt angezogen; zudem ein nüchterner, platter Geselle. . . Ebenso falsch ist es, den Herbart einen Atheisten zu heißen, da er den physikotheologischen

Beweis geltend gemacht hat, mit *schamlosester* Reticenz der wahren Gründe in Kants Argumentation dagegen, die er so verfälscht vorbringt, der Lump!"

Auch der *Materialismus* wird an unzähligen Stellen heruntergemacht, die der Leser beim bloßen Durchblättern der Briefe leicht findet, jedoch ist auch hier die Argumentation keine andere als die aus den Werken bekannte. Nicht Unrecht mochte Schopenhauer haben, wenn er (79. Br. an Frauenstädt, S. 346) schrieb: „Es scheint, man flüchtet jetzt zu mir vor dem Materialismus. Der ist überhaupt ein *Ferment*, das meiner Philosophie sehr zu Statten kommt; — wie anderenteils die Pfäfferei. Bravo! Das metaphysische Bedürfniß wird mit allen Hunden gehetzt. Schön!" —

Wir kommen nunmehr auf einen Punkt, der in der Entwickelung der Schopenhauerschen Philosophie wieder eine entschiedene *Abwendung von dem einseitigen subjektiven Idealismus* bedeutet; nämlich wenn wir seine Lehre vom Wesen der *Individualität* in seinen Briefen, seinen früheren und späteren Schriften vergleichend ins Auge fassen. Ursprünglich (Hauptwerk I, 166) ist bei ihm Vielheit und Individualität bloßer Schein, bloß in der Welt der Vorstellung vorhanden.

*Im Verlaufe eines Vierteljahrhunderts geht mit dieser Lehre eine gründliche Veränderung vor sich.*

In den Briefen findet man darüber abgesehen von dem, was ich schon im ersten Kapitel gelegentlich der „Modifikationen im Ding an sich" beigebracht habe, nur

noch die wiederholte Bemerkung, daß er „die Frage, wie tief im Ding an sich die Wurzeln der Individualität gehen, als unlösbar liegen gelassen“ habe. Von ihrer Lösung hänge es aber ab, „wie weit das Individuum bloße Erscheinung, und wie weit es ewig sei“ (17. Br. an Frauenstädt v. 1851, S. 185). Es bedarf kaum eines Hinweises, daß diese Bemerkung, ja schon der Ausdruck „Wurzeln der Individualität im Ding an sich“ wieder eine Absage an die frühere gänzliche Idealität der Erscheinungswelt bedeutet.

In den Briefen ist das Problem nicht weiter behandelt, doch will ich die Wendung Schopenhauers zu einer realistischeren Auffassung von der Welt auch in diesem Punkte wenigstens konstatiert haben. Daß diese Wendung übrigens schon aus der Reihe der Schopenhauerschen Werke ersichtlich ist, bemerkt Frauenstädt in seiner Schrift „Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn“, S. 434 f.: „Schopenhauer wurde nicht blos durch die mannigfaltigen, aus den aprioriſchen Formen der Vorstellung allein nicht erklärbaren Gestalten und Färbungen der Thiere und Pflanzen, sondern auch durch die große moraliſche Verſchiedenheit der menſchlichen Charaktere dazu gedrängt, von seinem urſprünglichen, einseitigen Idealismus, der die Individualität für bloße Vorstellung hielt, und das Ding an sich, den Willen, für frei von aller Individualität erklärte, abzugehen. Schon in der zweiten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung (II, 530) nennt er die unglaublich

große und doch so augenfällige Verschiedenheit der Charaktere, derzufolge der Eine so gut und menschenfreundlich, der Andere so boshaft, ja grausam; der Eine gerecht, redlich, aufrichtig, ein Anderer voller Falsch, ein Schleicher, Betrüger, Verräther, inkorrigibler Schurke ist, — er nennt diese große Verschiedenheit „einen Abgrund der Betrachtung, indem wir über den Ursprung einer solchen Verschiedenheit nachsinnend vergeblich brüten". In den Parergis[1]) folgert er aber geradezu: „Daß die Individualität nicht allein auf dem principio individuationis beruht und daher nicht durch und durch bloße Erscheinung ist; sondern daß sie im Dinge an sich, im Willen des Einzelnen, wurzelt: denn sein Charakter selbst ist individuell. Wie tief nun aber hier ihre Wurzeln gehn, fügt er hinzu, gehört zu den Fragen, deren Beantwortung ich nicht unternehme" (Parerga, 1. Aufl. II, § 116; 2. Aufl. § 117, [bei Grisebach S. 733]). Diese letztere Frage, wie tief im Dinge an sich die Wurzeln der Individualität gehen, hatte übrigens Schopenhauer auch schon in der zweiten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung, in der, das Schlußkapitel des zweiten Bandes bildenden „Epiphilosophie" aufgeworfen. Er hatte sie dort unbeantwortet gelassen; aber in der dritten Auflage sagt er, daß sich darauf allenfalls noch antworten ließe:

---

[1]) Die Parerga erschienen im Nov. 1851, der oben angezogene 17. Brief an Frauenstädt stammt vom 30. Okt. desselben Jahres.

„sie gehen so tief, wie die Bejahung des Willens zum Leben; wo die Verneinung eintritt, hören sie auf: denn mit der Bejahung sind sie entsprungen“.“

Hiernach ist klar, daß der oft gegen Schopenhauer erhobene Vorwurf, er erkläre „die Unterschiedenheit und Vielheit für Täuschung“ und mache „die Erscheinung zu einer bloßen Vorstellung in unserem Kopfe, zum Scheine“ (Trendelenburg, Logische Untersuchungen, 2. Aufl. S. 107, 108) nur gegen eine frühere Periode dieses Teils der Schopenhauerschen Philosophie berechtigt ist.

Mit den „Wurzeln der Individualität“ hängt eine andere Überzeugung Schopenhauers eng zusammen. Wenn man seine Briefe auch nur flüchtig durchsieht, fällt einem unzählige Male sein felsenfester Glaube an das Geisterklopfen, Tischrücken und andere Formen sogenannter übernatürlicher Magie auf. Was an diesen Dingen von Ärzten und Physikern auf mechanische Ursachen zurückgeführt wurde, hielt er für magische Wirkung des Willens (vgl. 2. Br. an Lindner, S. 387 f.). Auch bin ich nicht im Zweifel, daß Schopenhauer, wenn er die heutige Bedeutung der Suggestion und Hypnose erlebt hätte, einen großen Triumph für seine Philosophie darin gesehen haben würde.

Nun sagt Frauenstädt (Von ihm. Über ihn. S. 456): „Gegen diese ganze Seite der Schopenhauerschen Philosophie nun, gegen diesen ganzen Glauben an ein Hereinragen der übernatürlichen Welt in die natürliche und ein Durchbrechen der Schranken der letzteren durch die Allmacht des Willens, liegt eine sehr starke Opposition

in Schopenhauers eigener Lehre von der Freiheit des Willens, aus welcher folgt, daß die Unabhängigkeit vom natürlichen Kausalnexus, also die Freiheit und Allmacht, zwar dem Willen als Ding an sich, aber nicht den zeitlichen Erscheinungen des Willens, den Individuen, zukommt“.... Er fügt hinzu, daß Schopenhauer sich diese Opposition auch schon selbst gemacht hat. Im Jahre 1815 nämlich hat derselbe geschrieben: „jener gesuchte Weg von unserer außerzeitlichen Wesenheit zu jedem Punkt in der Zeit ist zwar für den Willen offen, nicht aber für seine Erscheinung, das Individuum: er führt also durch den Tod. Dennoch scheint es beinahe, daß im magnetischen Schlaf ein solcher Weg gefunden sei, der den Tod umgeht: auch entspricht die Clairvoyame dem Begriff der Zauberei.“ Hiernach — wenn man von der kleinen Einschränkung am Schlusse dieses Zitates absieht — müßte also Schopenhauers Glaube an die Magie, wie er in den Briefen hundertmal sich zeigt, in offenem Widerspruche mit seinen früheren Überzeugungen stehen. Aber nur mit den früheren: und das ist der Punkt, den Frauenstädt in seiner Opposition übersieht. Freilich, die Unabhängigkeit vom Kausalnexus kann nach Schopenhauer nur Dingen an sich, nicht den bloß zeitlichen Erscheinungen des Willens zukommen. Aber daß die Individuen bloß zeitliche Erscheinungen, nicht selbst Dinge an sich sind, das bezweifelt ja der ältere Schopenhauer gerade (vgl. o: „von ihrer Lösung hängt es aber ab, wie weit das Individuum bloße Erscheinung, und wie weit es ewig sei“).

Es ist hier nicht der Ort, auf mystische Probleme einzugehen. Ich will nur konstatiert haben, daß man, um gegen Schopenhauers Glauben an die Magie zu polemisieren, mindestens einen anderen als den von Frauenstädt eingeschlagenen Weg wählen müßte, welcher eben nur gegen Schopenhauers frühere Ansicht von der Individualität einen Sinn hat; der alte Schopenhauer hielt die Individuen nicht mehr für Schein, sondern für Realitäten im eigentlichsten Sinne des Wortes. Überhaupt können wir das Resultat dieses Teils unserer Untersuchung dahin zusammenfassen: In der Entwickelung der Schopenhauerschen Philosophie wird allmählich die frühere absolute Fassung des Dogmas, der Wille sei das Kantische Ding an sich, eingeschränkt, die Idealität der Vielheit und Individualität wird aufgegeben, allmählich fallen Zeitliches und Ewiges, Wesen und Erscheinung der Dinge nicht mehr dualistisch auseinander, sondern das Wesen wird der Erscheinung immanent.

Also auch hier die Wendung zu einer realistischeren Auffassung der Erscheinungswelt.

Hiermit kann ich meine Untersuchung der Briefe des Philosophen, soweit sie metaphysische Fragen behandeln, abschließen, und will anhangsweise nur noch eine mehr terminologische Frage erledigen, welche in den Briefen auftaucht. Es ist die Frage, ob man Schopenhauers „Willen“ mit gleichem Recht „Trieb“, oder etwa „Gott“ nennen könne. Gegen beides verwahrt sich

Schopenhauer energisch. Den ersten Ausdruck verwirft er im 64. und 75. Briefe an Frauenstädt (S. 311 und 333), wo er erklärt, der „Trieb" sei ein „bildliches, aus der objektiven Welt genommenes Wort", stets „eine vis a tergo indizierend".

Darin, daß der „Trieb" nicht mit Schopenhauers „Willen" identifiziert werden kann, muß ich dem Philosophen beistimmen. Es dürfte z. B. schwerlich angehen, bei der Schopenhauerschen metaphysischen Freiheit des Willens den „Trieb" einzuführen, der sich m. E. mit dem Begriff der „Freiheit" nicht recht vertragen will.

Noch verkehrter aber erscheint mir der Gedanke, daß Schopenhauer seinen „Willen" ebenso gut hätte „Gott" nennen können. Möbius (a. a. O., S. 194) meint spöttisch, Schopenhauer habe sich verzweifelt, ja zum komischen Entsetzen dagegen gewehrt, daß sein Weltwille Gott genannt werde. Allerdings protestiert der Philosoph öfter lebhaft gegen diese Bezeichnung, und im 65. Briefe an Frauenstädt (S. 313), bei der Besprechung eines Buches von Bartolomèss, sagt er: „Auch spricht er viel vom Dieu de Schopenhauer: ich möchte wissen, was das für Einer ist." Das möchte man in der That wissen, — denn Schopenhauers Weltwille ist unpersönlich, vernunftlos, blinder Drang, und tritt vor allem nicht kosmogonisch auf: und diesen Willen hätte der Philosoph, der außerdem im § 69 der Parerga II wahre Keulenschläge gegen den Pantheismus führt, „Gott" nennen sollen?

In der Auffassung des Schopenhauerschen Weltwillens als blinden Dranges könnte uns allerdings ein anderer Satz des Philosophen irre machen[1]), wenn er nicht ausdrücklich als problematisch hingestellt worden wäre. Eine Äußerung an Frauenstädt (17. Brief, S. 185) lautet: „Ihre Ausstellungen an meinem zweiten Bande [der Parerga] betreffend, sage ich in der Kürze 1. zu p. 234 [Parerga II, 283 f.]. Ihnen, sagen Sie, sei „erkenntnißlos" identisch mit „bewußtlos". — Eben darum heißt es an besagter Stelle im Wesentlichen: „obgleich wir (Sie mit) einen nicht bewußtlosen Zustand uns nicht anders vorstellen können, als daß er ein erkennender sei; so mag, außerhalb der Erscheinung, also in der Welt der Dinge an sich, sich dies doch anders verhalten und es einen Zustand geben, der ohne ein erkennender (also in Subjekt und Objekt gespaltener) zu sein, doch nicht bewußtlos wäre". . . . . Es heißt daselbst, „so mag": also ist der ganze Satz ein problematischer. Dies muß er sein, weil der ganze Gegenstand transscendent ist." Ferner an Becker (11. Brief, S. 116): „Das „erkenntnißlose Bewußtsein" hat auch schon dem Frauenstädt Anstoß gegeben und ist doch richtig; wiewohl es an der Grenze des Transscendenten steht und darauf balanciert."

Mir erscheint der erkenntnisloſe und doch nicht be-

[1]) Auf seine „transscendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen", die hier auch angeführt werden könnte, werden wir bei späterer Gelegenheit zurückkommen.

wußtloſe Zuſtand als eine „weder als möglich begriffene, noch als wirklich nachgewieſene“ Sache. Wir ſehen aber, daß Schopenhauer nicht immer ſein Verſprechen, vom unwißbaren „Wolkenkukuksheim“ nicht reden zu wollen, hält, und doch hie und da nach den verbotenen Früchten greift.

---

## III.

# Ästhetik.

---

Die Metaphysik des Schönen bildet nur zu einem unwesentlicheren Teile das Thema der Schopenhauerschen Korrespondenz, wir werden uns also hier kürzer fassen können.

Die eine Seite der Ästhetik Schopenhauers, das „reine willenlose Subjekt der ästhetischen Kontemplation", finden wir nicht diskutiert, sie fällt also eigentlich nicht in den Rahmen unserer Aufgabe. Es sei mir nur gestattet, kurz darauf hinzuweisen, daß Schopenhauer, bei dem in der ersten Periode seines Philosophierens das ästhetisch kontemplierende Subjekt durchaus entindividualisiert auftritt (Hauptwerk I, 266 f.), im zweiten Bande des Hauptwerkes S. 436 die gänzliche Individualitätslosigkeit des genialen Subjekts durch die Bemerkung einschränkt, daß er „das reine Subjekt des Erkennens als das ewige Weltauge" beschrieben habe, „welches, wenn auch mit sehr verschiedenen

Graden der Klarheit, aus allen lebenden Wesen sieht", ferner daß „jedes Kunstwerk nur durch das Medium der Phantasie" wirken kann. Durch die „verschiedenen Grade der Klarheit" und den Begriff der Phantasie sind doch ohne Zweifel Unterschiede in der Auffassungs- und Genußfähigkeit des Beschauers gesetzt[1]): Schopenhauer würdigt in der subjektiven Seite der Ästhetik den Anteil der Individualität mehr als anfangs.

Aus den angegebenen Gründen können wir hier nicht näher auf das kontemplierende Subjekt eingehen, und wenden uns zu seinem Korrelate, den Platonischen Ideen als Objekt der Kunst, wobei wir natürlich von der strittigen Frage absehen müssen, ob Schopenhauers „Ideen" sich mit den Platonischen auch wirklich decken.

Haben wir im ersten Teile unserer Untersuchung bezüglich der Elemente, aus denen unsere Vorstellung von der Außenwelt zu stande kommt, die Abwendung vom einseitigen subjektiven Idealismus, im zweiten bezüglich der Vielheit und Individualität die Ablösung des Monismus durch einen gewissen Monadismus beobachtet, so wird sich uns hier bald zeigen, daß der Philosoph in einer späteren Periode auch die Arten nicht mehr für bloße Schemata, sondern für Realitäten halten, von der

---

[1]) Vgl. Gaudig (die Grundprinzipien der Ästhetik Schopenhauers, Halle 1883), welcher auf diese Wandlung in Schopenhauers Lehre näher eingeht.

ſchematiſchen[1]) zur dynamiſchen[1]) Auffaſſung der Ideen ſich bekehren mußte. (Frauenſtädt deutet darauf hin in den Neuen Briefen über die Sch.ſche Philoſophie, Brief 20.)

Unterſuchen wir an der Hand der Korreſpondenz unter Heranziehung der Werke, wie dieſe Wandlung vor ſich gegangen iſt.

Im erſten Bande der Welt als Wille und Vorſtellung S. 240 heißt es: „Die Platoniſche Idee hingegen iſt nothwendig Objekt, ein Erkanntes, eine Vorſtellung, und eben dadurch, aber auch nur dadurch, vom Ding an ſich verſchieden. Sie hat bloß die untergeordneten Formen der Erſcheinung, welche alle wir unter dem Satz vom Grunde begreifen, abgelegt, oder vielmehr, iſt noch nicht in ſie hineingegangen; aber die erſte und allgemeinſte Form hat ſie beibehalten, die der Vorſtellung überhaupt, des Objektſeins für ein Subjekt. Die dieſer untergeordneten Formen (deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde iſt) ſind es, welche die Idee zu einzelnen und vergänglichen Individuen vervielfältigen, deren Zahl, in Beziehung auf die Idee völlig gleichgiltig iſt. Der Satz vom Grund iſt alſo wieder die Form, in welche die Idee eingeht, indem ſie in die Erkenntniß des Subjekts als Individuums fällt. Das einzelne, in Gemäßheit des Satzes vom Grunde erſcheinende Ding iſt alſo nur eine mittelbare Objektivation

[1]) Im Anſchluß an Gaudig (a. a. O.) nenne ich „ſchematiſch" die Auffaſſung von den Ideen, welche ſie als Vorbilder, Urbilder, „dynamiſch" diejenige, welche ſie als Kräfte betrachtet.

des Dinges an sich (welches der Wille ist), zwischen welchem und ihm noch die Idee steht, als die alleinige unmittelbare Objektivität des Willens, indem sie keine andere dem Erkennen als solchem eigene Form angenommen hat, als die der Vorstellung überhaupt, d. i. des Objektseins für ein Subjekt."

Die Idee ist hier noch ein ziemlich unklarer Begriff, ein Schema, ein Mittleres zwischen Ding an sich und Erscheinung. Die Idee hat mit dem principium individuationis noch gar nichts zu thun — dennoch redet Schopenhauer weiterhin von „Ideen" in der Vielheit.[1]) Nach seiner ursprünglichen Erkenntnistheorie, welche alle Vielheit eben als nur durch das Eingehen in das principium individuationis entstanden erklärt, hätte er auch die Vielheit der Ideen leugnen müssen, was ja schon oft gegen ihn hervorgehoben ist. So sagt Gaudig a. a. O.: „Die Platonische Idee, heißt es bei Schopenhauer, ist noch nicht in die untergeordneten Formen der Erscheinung eingegangen; aber sie selbst verdankt ja als einzelne erst eben diesen Formen ihre Existenz. Consequent hätte dem reinen Subjekt des Erkennens nur Eine Idee, die Idee des Einen Urwillens correspondieren dürfen."

---

[1]) Vgl. einen anscheinend auf Hegel zielenden Seitenhieb im 3. Briefe an Asher: „Besonders hätte ich gewünscht, daß Sie deutlich angegeben hätten, was ich unter Ideen verstehe, nämlich bloß die Platonischen, die beharrenden Formen der vergänglichen Naturwesen; und daß sie nicht von der Idee im Singular geredet hätten, als welches die Leute irre macht, indem sie gleich auf ihre alten, nebelhaften Flausen gerathen."

Um derartige Angriffe zurückzuweisen, weist nun Frauenstädt in den „Neuen Briefen“ darauf hin, daß der Philosoph später die Ideen nicht für bloße Vorstellungen, sondern für Realitäten gehalten habe —, was ja mit der von uns nachgewiesenen Wandlung in den erkenntnistheoretischen Ansichten im Einklang stehen würde —; doch wir wollen nicht vorgreifen, sondern selbst, unter Benutzung der Korrespondenz, zusehen, wie sich die „Idee“ bei Schopenhauer weiter entwickelt.

Im zweiten Bande des Hauptwerks S. 428 wird Schopenhauer schon etwas deutlicher: „Eine so aufgefaßte Idee ist nun zwar noch nicht das Wesen des Dinges an sich selbst, eben weil sie aus der Erkenntnis bloßer Relationen hervorgegangen ist; jedoch ist sie, als das Resultat der Summe aller Relationen, der eigentliche Charakter des Dinges, und dadurch der vollständige Ausdruck des sich der Anschauung als Objekt darstellenden Wesens, aufgefaßt nicht in Beziehung auf einen individuellen Willen, sondern wie es aus sich selbst sich ausspricht, wodurch es eben seine sämtlichen Relationen bestimmt, welche allein bis dahin erkannt wurden. Die Idee ist der Wurzelpunkt aller dieser Relationen und dadurch die vollständige und vollkommene Erscheinung, oder, wie ich es im Texte ausgedrückt habe, die adäquate Objektivität des Willens auf dieser Stufe seiner Erscheinung.“ Und S. 438: „Geschieht es nun aber ausnahmsweise, daß wir eine momentane Erhöhung der Intensität unserer intuitiven Intelligenz erfahren; so

sehen wir sogleich die Dinge mit ganz andern Augen, indem wir sie jetzt nicht mehr ihren Relationen nach, sondern nach dem, was sie an und für sich selbst sind, auffassen und nun plötzlich, außer ihrem relativen, auch ihr absolutes Dasein wahrnehmen." Das ist deutlich, und mindestens keine rein schematische Auffassung von den Ideen mehr.

Hier setzt offenbar Frauenstädt mit seinem Skrupel ein, wenn er in seinen Briefen über die Schopenhauersche Philosophie S. 270 schreibt:

„Ich muß Ihnen, verehrter Freund, gestehen, daß auch mir schon immer dieser Unterschied bei Vergleichung der Platonischen mit der Kant'schen Lehre fühlbar wurde und es mir daher immer schien, daß Schopenhauer das Wort Erscheinung in seinem Systeme nicht durchweg in demselben Sinne nehme, da er es bald im Kant'schen, bald im Platonischen Sinne gebraucht. In der Erkenntnißtheorie, wie sie im ersten Buche der Schrift „Die Welt als Wille und Vorstellung" und in der „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" enthalten ist, nennt er die ganze objektive Welt Erscheinung im Kant'schen Sinne, wo es soviel bedeutet als Vorstellung. In der Ästhetik hingegen spielt auf einmal die Erscheinung bei ihm eine ganz andere Rolle, sie ist da nämlich der reale Ausdruck des in ihr Erscheinenden, d. i. der ewigen Ideen oder Urtypen oder, wie man es auch seinem Systeme gemäß nennen könnte, der Urwillensformen. Die einzelnen Dinge sollen uns ja, ästhetisch angeschaut, ihr inneres ewiges

Wesen, die unmittelbare Objektität des Willens kund geben, und die ästhetische Kontemplation eben dadurch zum klaren Spiegel des Wesens der Welt oder zum „Weltauge", wie sich Schopenhauer ausdrückt, werden. Aus der Erscheinung sollen wir also das in ihr Erscheinende erkennen: während doch gerade nach Kant die Erscheinung uns das in ihr Erscheinende, das Ding an sich, verhüllt und verbirgt."

Er geht freilich zu weit, wenn er sich ausdrückt: „aus der Erscheinung sollen wir also das in ihr Erscheinende erkennen" — nein, der Schopenhauersche Weg zur Erkennung des Dinges an sich führt nur durch das Selbstbewußtsein. Aber das ist hier ja ganz nebensächlich. Für Frauenstädt handelt es sich — und wir müssen dies gegen Becker konstatieren, der nunmehr zu Worte kommen wird, — gar nicht um den Weg, auf dem man nach Schopenhauer zur Erkennung des Wesens des Dinges an sich gelangt, sondern um die bloße Verbürgung der Existenz des Dinges an sich auf objektivem Wege, um die Frage, ob die Erscheinung auch in der Ästhetik eine bloße Vorstellung in unserem Kopfe ist, die Ideen bloße subjektive Bilder sind, oder real in Dingen an sich wurzeln. Was dann diese Dinge an sich sein mögen, ist korrekterweise erst eine zweite Frage, die die erste ganz unberührt läßt (vgl. hierzu Erhardt, Metaphysik I, 595/6). Aber an diese zweite Frage klammert sich Becker in seinen Auslassungen gegen Frauenstädt (Briefwechsel zw. A. Sch. u. J. A. Becker, Leipzig. Brockhaus 1883). Als Becker nämlich Frauenstädts

Buch gelesen hatte, schrieb er am 24. März 1854 an Schopenhauer: „Dr. Fr. spricht loc. cit. von einem Doppelsinne, welchen das Wort „Erscheinung" in verschiedenen Theilen Ihrer Lehre haben soll, den ich aber bisher in keiner Weise gefunden hatte, und bis jetzt ist es mir nicht klar geworden, was er eigentlich meint.

1. „Erscheinung," sagt er, „werde in der Erkenntnißtheorie als gleichbedeutend mit „Vorstellung" genommen; eine ganz andre Rolle spiele sie in der Aesthetik, wo sie der „reale (?) Ausdruck der ewigen Idee" sei" — als ob bei Ihnen nicht auch die Idee Vorstellung wäre, nichts als Vorstellung, zerfallend in das anschauende willensfreie Subjekt und das Objekt außerhalb des Raumes und der Zeit, wie auch die Vorstellung des einzelnen Dinges in Subjekt und Objekt zerfällt, nur daß jenes dem Willen noch dienstbar ist und dieses alle durch Zeit und Raum bedingte Relationen nicht abgestreift hat.

2. „Der ästhetischen Kontemplation — dem klaren Weltauge," meint er, „gebe sich, nach diesem Theil Ihrer Lehre, das innere ewige Wesen der Welt kund, während im andern Theile die Erscheinung doch das Ding an sich verhülle oder verberge" — als ob das, was sich der ästhetischen Kontemplation kund giebt, bei Ihnen etwas andres wäre als „die Welt der Vorstellung", welche die Welt als Wille — zwar nicht verbirgt, aber auch für sich allein nicht offenbart, sondern uns darüber unbelehrt läßt, solange wir nicht auf das Selbstbewußtsein zurückgehen, in welchem uns diese Welt der

Vorstellung noch in ganz andrer toto genere verschiedener Weise gegeben ist."

Dies ist Beckers Brief, soweit er die Ästhetik berührt. Wenn er unter 1. erklärt, bei Schopenhauer sei die Idee nichts als Vorstellung, so kann dies sicherlich in Beziehung auf die späteren Schriften nicht gelten, aus denen wir ja (s. o.) herausgefunden haben, daß die Idee „der eigentliche Charakter des Dinges", „wie es aus sich selbst sich ausspricht", sein soll, und daß wir in ihr die Dinge „nach dem, was sie an sich selbst sind", „außer ihrem relativen, auch ihr absolutes Dasein" wahrnehmen. Unter 2. aber verschiebt Becker, wie schon angedeutet, durch die Betonung des Schopenhauerschen Weges zur Erkennung des Dinges an sich, den eigentlichen Sinn des Frauenstädtschen, auf die Immanenz der Dinge an sich in den Erscheinungen hinauslaufenden Einwandes.

Schopenhauer schickte Beckers Brief an Frauenstädt und schrieb (Brief 43, S. 261) dazu: „Seiner Kritik der Stelle p. 270 stimme ich gänzlich bei: auch mich hatte die Stelle verdrossen." Und im folgenden Briefe (S. 263) heißt es: „Wir wollen jetzt nicht die Kontroverse über Ihre von Becker angefochtene Stelle weiter ausspinnen. Sollte Ihr Buch eine zweite Auflage erleben, so werde ich Ihnen Beckers Brief nochmals schicken, daß Sie kaltblütig in der Sache beschließen." Inzwischen hatte nämlich Frauenstädt Beckers Brief zurückgeschickt, mit einer zu seiner Rechtfertigung beigefügten Randbemerkung, in der er unzweideutig sagt, worauf er, im Gegensatz zu

Becker, hinaus will, „was er eigentlich meint“ (vgl. Briefwechsel zw. Sch. u. Becker, S. 97): „Parerga II, 141 „Im Ganzen jedoch“ ist der Erscheinung eine reale Seite zugestanden.“ Diese Stelle — teilweise schon in unserem ersten Kapitel zitiert — lautet in extenso: „Im Ganzen jedoch läßt sich sagen, daß in der objektiven Welt, also der anschaulichen Vorstellung, sich überhaupt nichts darstellen kann, was nicht im Wesen der Dinge an sich, also in dem der Erscheinung zum Grunde liegenden Willen, ein genau dem entsprechend modifiziertes Streben hätte. Denn die Welt als Vorstellung kann nichts aus eigenen Mitteln liefern, eben darum aber auch kann sie kein eitles, müßig ersonnenes Märchen auftischen. Die endlose Mannigfaltigkeit der Formen und sogar der Färbungen der Pflanzen und ihrer Blüten muß doch überall der Ausdruck eines ebenso modifizierten Wesens sein: d. h. der Wille als Ding an sich, der sich darin darstellt, muß durch sie genau abgebildet sein.“

Man bemerkt, wie Schopenhauer bei der Betrachtung der Natur sich veranlaßt sieht, in den Naturerscheinungen „genau entsprechend modifizierte“ Strebungen, reale Kräfte — in seiner Sprache „Willensformen“ — vorauszusetzen, da er sie nicht aus den subjektiven Formen der Vorstellung ableiten kann: denn „die Welt als Vorstellung kann nichts aus eigenen Mitteln liefern“. Schopenhauer schlägt nun seinem Schüler vor, die Kontroverse nicht weiter auszuspinnen, aber an Becker schreibt er (17. Brief, S. 125):

„Die angeregte Stelle Frauenstädt's hat auch mich verdroſſen, und Ihre Widerlegung iſt vollkommen richtig" — wie wir uns überzeugt haben, höchſtens ſoweit ſie ſich auf den Weg zur Erkennung des Weſens der Dinge an ſich als Wille bezieht. — „Im erſten Bande meines Hauptwerkes findet man im § 32 und 34 das Verhältniß der Idee zum Ding an ſich deutlich dargelegt" — wir wiſſen, daß die Idee dort noch ganz ſchematiſch gefaßt iſt, und keineswegs ein deutlicher Begriff. — Bis hierher giebt Schopenhauer alſo Becker recht. Dann aber fühlt er unter dem Eindrucke von Frauenſtädts Einwendungen das Bedürfnis, ſich noch einmal über die „Idee" auszuſprechen, wobei denn endlich auch Frauenſtädts Auffaſſung zu ihrem Rechte kommt. Der Philoſoph fährt nämlich fort: „Die Platoniſche Idee iſt eben nur die anſchauliche Vorſtellung, alſo die Erſcheinung ſelbſt, aufgefaßt als eine Stufe der Objektivation des Willens und dadurch befreit von der Vervielfältigung des Gleichartigen durch Raum und Zeit und von den durch eben dieſe herbeigeführten Zufälligkeiten, Mängeln und Unvollkommenheiten. Ihre Auffaſſung erfordert die Elimination des Willens aus dem Bewußtſein, die aber als ſolche nicht vom Willen ſelbſt ausgehn kann, folglich nur durch eine momentane Präponderanz des Intellekts eintritt. Die ſpezielle Bedeutung der einzelnen Ideen, Thiergeſtalten und ihrer Theile und Formen, wie ich ſie im „Willen in der Natur" dargelegt habe, iſt bloß die empiriſche Beſtätigung meiner dabei vorausgeſetzten Grundwahrheit, daß das Ding an ſich dieſer Erſcheinung

der Wille zum Leben ist, den wir hier unter verschiedenen Bedingungen auftreten und ihnen sich anpassen sehen." Die spezielle Bedeutung der Idee ist also die empirische Bestätigung der dabei vorausgesetzten Grundwahrheit, daß in dieser Erscheinung ein Ding an sich steckt, aber aus dem Zusatz, daß dieses Ding an sich unter verschiedenen Bedingungen auftritt und sich ihnen anpaßt, sehen wir, daß wir es auch hier wieder mit den uns allmählich vertraut gewordenen Modifikationen, modifizierten Strebungen im Ding an sich zu thun haben, daß die Arten demnach bei Schopenhauer nicht mehr subjektiver Schein sein können, sondern, analog den Wurzeln der Individualität, real in den modifizierten Strebungen wurzeln, welche wir, von außen gesehen, als „Kräfte" zu bezeichnen pflegen, und die in Schopenhauers Sprache „Urwillensformen" heißen würden, welchen Ausdruck Frauenstädt häufig in seinen Schriften braucht, ohne von Schopenhauer Einspruch zu erfahren. Bedenken wir noch dazu, daß der Philosoph an verschiedenen Stellen bei den Ideen vom „dynamisch Erhabenen" spricht (z. B. 58. Brief an Frauenstädt, S. 295), im Gegensatz zum „mathematisch, räumlich Erhabenen", so bleibt uns nur die Konklusion übrig, daß bei Schopenhauer allmählich eine dynamische Auffassung von den Ideen neben der schematischen emporwächst und das Übergewicht erlangt. Gaudig (a. a. O.), welcher auf anderem Wege zu ganz ähnlichen Resultaten gelangt ist, fügt treffend hinzu: „Die Ideen sind mithin keine „Bilder" und „Gestalten." Sie sind vielmehr nach der

konsequentesten, von Sch. selbst allerdings nie direkt ausgesprochenen Fassung Kräfte, Potenzen.

Für diese Ansicht muß uns schon vor aller näheren Untersuchung der Umstand günstig stimmen, daß ja die Ideen Manifestationsformen des Willens sind, der seinem eigentlichen Wesen nach wirkende Kraft ist. Wären die Ideen Gestalten, so müßte man, um ihre willenhafte Natur zu erkennen, wieder erst auf die gestaltenbildenden Kräfte zurückgehen. Ein anderes günstiges Präjudiz für unsere Meinung dürfen wir mit Recht auch darin sehen, daß sich bei Plato neben der ontologischen Betrachtung der Ideen bedeutsame Spuren einer dynamischen Auffassung finden, in welcher die Ideen zu wirkenden Ursachen werden (vgl. Zeller, Philosophie d. Griechen, II[a], p. 557). Vor allem aber wird die Identifizierung der Ideen mit den Kräften dadurch empfohlen, wenn nicht geradezu geboten, daß so der Charakter der Ideen ein uniformer wird. Sch. selbst bezeichnet die untersten Stufen der Willensobjektivationen als Kräfte; . . . . . Kräfte aber sind es auch, welche auf den höheren Stufen im Kampfe mit den unteren Kräften das organische Leben schaffen: organisch-plastische Kräfte. Endlich subsumieren sich unter denselben Oberbegriff die Triebe und Mächte, welche im Handeln der Tiere und Menschen zutage treten."

Wir haben an der Hand der Korrespondenz, mit Heranziehung der Werke, genugsam gesehen, wie allmählich alles bei Schopenhauer zur dynamischen Auffassung der Ideen drängt. Besinnen wir uns nun

auf diejenigen Konzessionen an die Realität der Vielheit und Individualität, an die Immanenz der Dinge an sich in den Erscheinungen, welche wir dem Philosophen schon in den ersten beiden Teilen dieser Schrift nachgewiesen haben, so sehen wir, daß die Entwickelung aller jener Ansichten mit der in diesem Teile nachgewiesenen völlig im Einklang steht: die Ablösung der schematischen durch die dynamische Auffassung der Ideen bedeutet eine Wendung zu einer realistischeren Auffassung der Erscheinungswelt.

In Bezug auf die Prinzipien der Ästhetik haben wir hiernach Schopenhauers Korrespondenz erschöpft, jedoch müssen wir hier, wo wir einmal bei der Erörterung verschiedener Auffassungen von den Ideen und damit auch der Arten in der Tierwelt sind, Schopenhauers Stellung zu Darwin mit einigen Worten erläutern. In seinen Werken und nachgelassenen Schriften taucht der Name Charles Darwins nicht auf, dagegen wirft die Korrespondenz mit v. Doß aus dem Jahre 1860 — erst in diesem, seinem Todesjahre lernte der Philosoph Darwins Lehre kennen — etwas Licht auf sein Verhältnis zu den Ansichten des großen Naturforschers.

In seinem Briefe vom 19. Febr. 1860 (bei Schemann, S. 321) erzählt v. Doß dem Meister, daß er in Darwins „Entstehung der Arten" eine nicht hoch genug anzuschlagende Bestätigung des im § 91 der Parerga II ausgeführten Gedankens der generatio aequivoca in utero heterogeneo gefunden habe. Schopenhauer erwidert

(S. 384) am 1. März: „Aus Darwins Buch habe einen ausführlichen Auszug in den Times gelesen: Darnach ist es keineswegs meiner Theorie verwandt, sondern platter Empirismus, der in dieser Sache nicht ausreicht: ist eine Variation der Theorie de la Marks". Kuno Fischer (a. a. O. S. 464) bemerkt daher anscheinend mit Recht: „Hätte er [Sch.] Darwins epochemachende Lehre von der Entstehung und Veränderung der Arten durch Anpassung, Vererbung und Selektion, natürliche und künstliche Zuchtwahl gründlicher kennen gelernt, so würde sie ihn ohne Zweifel abgestoßen haben, da er die Arten als platonische Ideen gefaßt wissen wollte, Darwin dagegen sie als entwickelungsgeschichtliche Produkte dargethan und die Wege erleuchtet hat, wie sie entstehen".

Einerlei, ob man von der schematischen oder der dynamischen Auffassung der Ideen ausgeht, halte ich es in jedem Falle für so gut wie sicher, daß Schopenhauer auch später die Darwinsche Erklärung für „in dieser Sache nicht ausreichend" angesehen haben würde. Die Nachweisung der dennoch vorhandenen Verwandtschaft zwischen den Prinzipien Schopenhauers und Darwins könnte ein Buch für sich füllen[1]); ich muß mich hier mit dem Hinweise begnügen, daß neuerdings Darwins Theorie vielfach als zur Lösung des Entwickelungsproblems nicht ausreichend angesehen wird, wie ja z. B. bei der mimicry

[1]) Eine Verbindung der Schopenhauerschen mit der Darwinschen Theorie bringt E. du Mont in seinem Buche: Der Fortschritt im Lichte der Lehren Schopenhauers und Darwins." (Lpzg., Brockhaus.)

die entstehenden Eigenschaften keine Erklärung finden, und daß es scheint, als ob eine Vertiefung der ganzen Lehre von der Seite der Philosophie aus erforderlich ist. Ich schließe mich Schemann an, wenn er in diesem Sinne (a. a. O. S. 439 f.) sagt: „Und obwohl Schopenhauer, nach seiner unzulänglichen Kenntnis des damals eben emportauchenden Darwin, diesen ablehnte, ist doch, wie hier von Doß, seine Verwandtschaft mit demselben auch sonst mehrfach hervorgehoben worden, vgl. Frauenstädt in seiner Einleitung zu den sämtlichen Werken, S. 20—23, ja Noirée („der monistische Gedanke", Leipzig 1875, S. XII) sagt geradezu: „Schopenhauer habe durch Aufstellung des Willens (d. h. Kampfes ums Dasein: das große treibende und gestaltende Prinzip in den organischen Formen) als Schlüssels zur Erkenntnis des inneren Wesens der gesamten Natur „den Grundgedanken der Entwickelungslehre durch eine divinatorische Intuition bis in seine Tiefen ausgedacht". Das allen Genannten Vorschwebende, die ideelle Gemeinsamkeit der Lehren bleibt eben bestehen, wenn auch die spezifisch biologischen Grundlagen derselben starke Differenzen aufweisen. Schopenhauer vertrat hinsichtlich des Wechselverhältnisses von Gestalt und Funktionen der Organe das Prinzip der aktiven funktionellen Anpassung, er erklärte, wie Lamarck, die Gestalt für das Primäre; Darwins entgegengesetzte Auffassung mag ihm den obigen Vorwurf des „platten Empirismus" eingetragen haben."

Zum Schlusse sei mir gestattet, noch eine unwesent-

lichere, immerhin erwähnenswerte Stelle nachzutragen, die im Zusammenhange der eben beendeten Betrachtungen keinen Platz finden konnte.

Schopenhauers Ansicht von der Langeweile nämlich (niedergelegt bes. Bd. IV, 369 f. u. Bd. V, 92, 298) erfährt eine Ergänzung im 17. Brief an Frauenstädt (S. 185): „Man muß unterscheiden „sich langweilen" und „von Andern gelangweilt werden". — Dem Letzteren sind die Geistreichen sehr leicht ausgesetzt, indem Gespräche oder Spiele, die den Übrigen genügen, ihnen tödtlich langweilig sind: sie werden also leicht gelangweilt: hingegen sich selber überlassen, kennen sie keine Langeweile. Umgekehrt steht es mit den Gewöhnlichen, die bloß in ihrer eigenen Gesellschaft sich langweilen: daher untergraben sie lieber ihre Gesundheit, als daß sie allein spazieren gingen (was hingegen die Geistreichen sehr gern thun). Chamfort erzählt, daß von Blanchard, dem ersten Luftschiffer, der aber ein Simplex war, ein Mann von Geist sagte: „avec cet esprit là il doit bien s'ennuyer là-haut".

Außerdem finden sich in den Briefen eine Menge hochinteressanter Bemerkungen über Dichter, Musiker Kunstwerke u. s. w., die, so wertvoll sie an sich sind, dennoch, weil nicht eigentlich philosophischer Natur und meist nur leicht hingeworfen, hier nicht erörtert werden können.

Auf den 18. Brief an Asher (S. 437) und den Brief an den Schauspieler Cl. Rainer (S. 453), welche über Goethes „Faust" handeln, möchte ich den Leser besonders aufmerksam machen.

IV.

# Ethik.

Für und wider Schopenhauers Peſſimismus, ſeine Lehren von der Bejahung und Verneinung des Willens, der metaphyſiſchen Willensfreiheit und der Grundlage der Moral iſt viel geſchrieben worden. Der durch enorme Schärfe des Denkens wie durch rückſichtsloſe Offenheit und Wahrheitsliebe gleich erſtaunliche Mann hat wie die Geiſter, ſo auch die Herzen der Denkenden im innerſten zu erregen vermocht. Freilich, peſſimiſtiſche Denker hat es ſchon vor ihm gegeben, keinen aber, der wie er das in Rede ſtehende Problem philoſophiſch vertieft und damit zu einer Weltanſchauung erhoben hat, mit der ein jeder rechnen und ſich irgendwie abfinden muß, der nicht nach vorgefaßten Zwecken philoſophieren will, ſondern es mit dem Streben nach Wahrheit, *möge ſie ausfallen wie ſie wolle*, ernſt nimmt.

Wie oberflächlich aber wird noch oft über die großartige Reſignation, die bei Schopenhauer für jeden, der

sich nicht gegen seine eindringliche Sprache wie gegen etwas Unbequemes die Ohren verschließt, ergreifend herausklingt, eilfertig abgeurteilt und gespöttelt. Kaum daß man ihm heuchlerisch bewundernd zugesteht, die Leiden der Welt uns höchst poetisch und lebhaft vor Augen geführt zu haben.

Gerade darin aber sehe ich neben seiner kräftigen Ehrlichkeit einen seiner schönsten Ruhmestitel, daß er den philosophischen Blick wieder gerichtet hat auf die in der Welt thatsächlich vorhandenen Schmerzen, die, ohne je geleugnet werden zu können, von den Philosophen wie ein störender Faktor in der Rechnung ohne Zweifel arg vernachlässigt worden waren. Hier ist Schopenhauer bahnbrechend. Ist es nicht auch bezeichnend für die eigenartige Stellung seiner Philosophie unter den Spekulationen der Zeitgenossen, daß er liebevoll der Tiere gedacht hat und sie in seine „Heilsordnung" einschließt? „Je vereinzelter er in dieser Hinsicht," sagt Möbius (a. a. O. S. 230), „dasteht gegenüber der unglaublichen Rohheit in Theorie und Praxis, um so größer ist seine Ehre. Hätte er weiter kein Verdienst, als das, mit flammenden Worten der Tier-Verachtung und Tier-Schinderei entgegengetreten zu sein, so müßten wir ihn allein deshalb lieben und sein Andenken hochhalten."

Gegen Schopenhauers Extreme, gegen seine Theorieen von der Unveränderlichkeit des Charakters, von der metaphysischen Willensverneinung mag freilich vieles mit Recht eingewendet werden können. Wer mit durchaus neuen und originellen Lehren auftritt, pflegt leicht ins

Extrem zu geraten; die Entwickelung der Philoſophie erinnert oft an die Schwingungen eines Pendels.

Ob nun nicht ſchon bei Schopenhauer ſelber der Beginn der rückläufigen Bewegung beobachtet werden kann, wird ſich weiterhin zeigen.

Wir unterſuchen nun Schopenhauers Briefe auf Erörterungen ethiſchen Inhalts, indem wir wie bisher auch die Folge ſeiner Werke, ſoweit nötig, zum Vergleich heranziehen.

Bei einem Philoſophen, in deſſen Syſtem die moraliſche Bedeutſamkeit der Welt der eigentliche Schwer- und Mittelpunkt iſt, um den ſich alle Verzweigungen des Syſtems gruppieren, ſo daß Schopenhauer mit Recht ſeine Philoſophie dem hundertthorigen Theben verglich, deſſen Thore alle auf einen Mittelpunkt führen, kann man von vornherein annehmen, daß auch ſeine philoſophiſche Korreſpondenz beweiſt, wie ihm gerade die ethiſche Seite ſeiner Philoſophie am meiſten Herzensſache war. Auch haben gerade die ethiſchen Theorieen Schopenhauers und deren metaphyſiſche Vorausſetzungen ſchon bei ſeinen erſten Anhängern die meiſten Zweifel erregt, und ſo finden wir denn in Schopenhauers Briefen umfangreiche eingehende Erörterungen der ethiſchen Hauptfragen.

Meine Aufgabe kann nur ſoweit gehen, zu zeigen, ob und inwieweit Schopenhauers Theorieen den von Frauenſtädt, Becker und anderen gemachten Einwendungen Stand halten konnten, ob auch hier das Leben Schopenhauers Anſichten verändert hat, oder ob vielleicht Altes

durch briefliche Aussprache in ein neues Licht gerückt wird. Dagegen muß ich mich wie bisher, so auch hier, einer eigentlichen Kritik enthalten, um so mehr, als ich doch genötigt sein würde, dabei in längst ausgetretenen Geleisen zu gehen. In der Hauptsache ist es der Briefwechsel mit Becker, der die uns hier interessierenden Fragen zum Thema hat.

Beckers Fragen und Einwendungen werde ich jedes Mal gedrängt zusammenfassen, Schopenhauers Antworten dagegen wörtlich zitieren[1]).

Becker hatte Schopenhauer um die Erlaubnis gebeten, ihm seine Zweifel vortragen zu dürfen; am 3. Aug. 1844 erwiderte der Philosoph, er werde sich „gern herbeilassen, die Skrupel, so weit es geht, zu lösen." Darauf sandte Becker folgende Dubia.

Ad I. „Verträgt sich die Lehre, daß die Freiheit des Willens in dem einzigen Falle der Negation alles Wollens in Erscheinung treten kann, mit der von der Unveränderlichkeit des Charakters? Wenn der Wille in seiner Erscheinung der Macht der Motive ganz entzogen werden kann, *dadurch* daß der Schleier der Maja im höchsten Grade durchsichtig geworden, warum soll er dieser Macht nicht *teilweise* entzogen werden können, dadurch, daß dieser Schleier in *minderem* Grade durchsichtig geworden, daß die Erkenntnis *anfängt*, das principium individuationis zu durchschauen, nicht mehr

[1]) Vgl. zu den folgenden Auseinandersetzungen den von J. K. Becker herausgegebenen Briefwechsel. (Leipzig, Brockhaus, 1883.)

gänzlich in ihm befangen ist? Warum soll aus einem bösen Menschen zwar unmittelbar ein *Heiliger*, aber nicht ein *Gerechter* und *Edler* werden können?

Ad II. 1. Daß das letztere nicht möglich sei, wurde wesentlich daraus deduziert, daß der Mensch dem Satz vom Grunde unterworfen ist, daß der Individualcharakter als ein unteilbarer außerzeitlicher Willensakt zu betrachten. Wo wäre nun aber in der zeitlich auseinandergezogenen Erscheinung dieser Einheit die Lücke, in die irgend ein *neuer* Willensakt „eingreifen" könnte?

2. Wenn die Handlungsweise, welche Negation des Willens genannt wird, doch immer Erscheinung, Phänomen, bleibt, also Vorstellung für ein Subjekt — wie ist auch nur *eine einzige* Ausnahme von den Formen *alles* Vorstellungseins denkbar?

3. Ist nicht die veränderte Erkenntnisweise, der die veränderte Handlungsweise *folgt*, a) Wirkung einer Ursache und b) selbst Ursache dieses neuen Phänomens mit aller Notwendigkeit des Kausalnexus? Dann könnte aber nicht gesagt werden, „daß nicht bloß der Wille an sich, sondern *auch der Mensch frei sei*, zu bejahen oder zu verneinen."

Einwendungen dieser Art sind oft gegen Schopenhauer erhoben worden. Der unschätzbare Wert seiner Korrespondenz mit Becker für die Geschichte der Philosophie liegt nun eben darin, daß der Philosoph, der sich sonst aller Kritik gegenüber schweigsam verhielt, sich hier einmal genötigt sah, scharfsinnigen Einwendungen gegen

den originellsten Teil seiner Lehre entgegenzutreten und Farbe zu bekennen.

Daß er dabei nicht siegreich bleiben konnte, läßt sich, um es kurz zu sagen, darauf zurückführen, daß er in seinen transscendenten Behauptungen zu weit gegangen war, genauer gesagt, daß er sich, was ja nicht notwendig eine Folge der Transscendenz zu sein braucht, in Widersprüche verwickelte, wo er transscendent wurde. Man soll nicht Hypothesen ausinnen, wo vielleicht noch Analyse helfen kann. Unbeschadet des Hauptgedankens und des großen Wertes seiner Philosophie hätte er sich m. E. auf seine eigentliche Ethik (in den beiden Preisschriften) beschränken und sich manchen Angriff auf die quasi esoterischen Lehren ersparen können.

Allerdings ist der alte Schopenhauer auch hier von manchem Extrem zurückgekommen, und seine Wandlung im realistischen Sinne wohl zu bemerken: doch davon später.

Schopenhauers Antwort auf Beckers Anfragen (S. 92) lautet:

„Werthester Herr Becker!

Empfangen Sie meine Erwiderung auf Ihre sehr scharfsinnigen Einwendungen, bei welcher ich voraussetze, daß Sie solche selbst im Konzept vor sich haben.

Sie haben Ihre Skepsis auf einen sehr hohen und zugleich dunkeln Gegenstand gerichtet, auf das Formelle und Theoretische des Vorgangs, den die Kirche unter dem Namen der Wiedergeburt durch Gnadenwirkung kennt, und welcher selbst, als das Verhältniß des Reiches

der Natur zum Reiche der Gnade, das Thema vieler theologischer Kontroversen gewesen ist.

Ihre Argumentation gegen meine Theorie der Sache geht dahin, daß Veränderlichkeit des Charakters eines individuellen Willens unzertrennlich sei von der Möglichkeit der gänzlichen Aufhebung (Verneinung) eines solchen Willens, und ebenfalls die Unmöglichkeit jener von der Unmöglichkeit dieser, so daß beide mit einander stehn und fallen. Dies Argument hat nun zunächst nicht die Analogie der anschaulichen oder Körper-Welt (welche doch das Schema ist, woran wir unsre Vorstellungen und Gedanken prüfen) für sich: vielmehr finden wir in dieser die Möglichkeit der Aufhebung und die der Veränderlichkeit einer Sache als verschieden und trennbar. Denken Sie sich z. B. ein durch Uhrwerk getriebenes mechanisches Theater, auf welchem mancherlei Figuren successiv auftreten und agieren, so hat dies Schauspiel seinen unabänderlichen Verlauf: hemmen Sie jedoch das primum mobile, so stockt es und hört ganz auf. Im allgemeinen aber: daß etwas sein oder auch nicht sein könne, schließt nicht notwendig ein, daß es auch sein Wesen verändern, und fortan als ein anderes dasein könne: sondern in vielen Fällen steht es so: entweder es ist, oder es ist nicht; ist es aber, so ist es wie es ist und nicht anders. Die Existentia eines Wesens läßt sich aufheben, und mit ihr fällt dann auch seine Essentia weg: aber daraus folgt nicht, daß wir ihm die Existentia lassen, jedoch seine Essentia verändern können. Sondern, soll die Essentia nicht mehr sein wie sie ist, so muß sie mit

der Existentia aufgehoben werden. Eben so nun also: bejaht sich der Wille zum Leben in einem Individuo, dann hat und behält es seinen individuellen Charakter, weil jener Wille sich in diesem Charakter und als dieses Individuum bejaht; oder aber er verneint sich, und dann hört er ganz auf zu wollen, wodurch der ganze Charakter des Individuums aufgehoben ist.

Sie wissen aus Kants von mir so oft angezogener Darstellung, daß der empirische Charakter eines gegebenen Menschen bloß die in der Form der Zeit auseinandergezogene Erscheinung seines intelligiblen Charakters ist: dieser letztere als Ding an sich hat nicht die Form der Zeit an sich und liegt daher außerhalb der Möglichkeit aller Veränderung, hat demnach die Einheit eines einzigen Willensaktes. Woher sollte denn nun in jenen empirischen Charakter die teilweise Veränderung hineinkommen? Wohl aber kann der ganze Willensakt, welcher der intelligible Charakter ist, wie er an sich und außerzeitlich will, auch ebenso nichtwollen — statt eines Velle, auch ein Nolle sein — wodurch dann auf Ein Mal die Erscheinung in der Zeit — der empirische Charakter — das Gegenteil der bisherigen wird, d. h. alles, was er bisher wollte, nicht mehr will; weil die ganze Position sich in Negation verkehrt hat.

Sie meinen aber, durch das Mehr oder Minder der Durchschauung des principii individuationis könne, so gut wie eine totale Unwirksamkeit, auch eine veränderte oder verminderte Wirksamkeit der Motive entstehen. Allein diese Durchschauung, sie sei in stärkerem oder schwächerem

Grade vorhanden, leistet zunächst und an sich selbst bloß dies, daß sie den Menschen für die Motive des Mitleids empfänglich macht, nach Maßgabe seines Charakters, als welcher bald mehr, bald minder bestrebt ist, diese Erkenntnis nicht aufkommen zu lassen. Durch solche Durchschauung wird nun zwar die Verneinung des Willens vorbereitet, aber nicht herbeigeführt, also auch nicht gradweise. Sondern erst nachdem jene Durchschauung den höchsten Grad erreicht hat (der dem Siedepunkt des Wassers verglichen werden mag), kann, als ein ganz neues Phänomen, die Verneinung des Willens eintreten, indem der Mensch, mit Einem Male, das Leiden der ganzen Welt als sein eigenes — oder aber, beim *δεύτερος πλοῦς*, sein eigenes als das der ganzen Welt — auffaßt. Hierdurch entsteht, in seltenen Fällen, bei ihm jene plötzliche und totale Veränderung, welche seinem Wesen so fremd ist, daß man sie einem von diesem verschiedenen (dem heiligen Geist) zugeschrieben und daher Gnadenwirkung und Wiedergeburt genannt hat, unter dem Bilde, daß jetzt der alte Adam in ihm abgestorben sei und er selbst einen neuen Menschen angezogen habe, in Christo wiedergeboren sei, nachdem er der Welt abgestorben. Darum also kann aus einem bösen Menschen unmittelbar ein Heiliger, nicht aber ein Gerechter und Guter werden. Diese Theorie wird durch die Erfahrung bestätigt: sehen Sie nur z. B. II, p. 626 [3. Aufl. p. 723 f.] die erste Galgenpredigt. Dieser ruchlose Mörder ist ganz gleichgültig gegen sein eigenes bevorstehendes Schicksal, welches die andern zitternd an-

ſehn: ſein ganzer Antheil iſt der am Seelenheil der Andern. — Das iſt tauſend Mal dageweſen, und iſt keine Komödie.

Soviel als Antwort auf Ihr ad I; jetzt zum ad II. Hier ſtellen Sie drei Fragen, worauf ich jetzt drei Antworten, sub a. b. c. gebe.

a) Der Willensakt greift nicht in eine Lücke ein, ſondern *reißt* den ganzen Faden ab: Daher ſieht, von dem an, der Menſch auf ſeinen früheren Lebenslauf zurück wie auf ein Fremdes. Der *ganze* außerzeitliche und daher untheilbare Willensakt, der ſich als ſein Charakter darſtellte, iſt aufgehoben: er will daher *gar nichts* mehr. Sehn Sie z. B. die Worte der Guion, von mir angeführt 1. Aufl., p. 561 [3. Aufl., p. 462].

b) Auch findet eine ſolche Ausnahme nicht Statt; ſondern es iſt das *Erſcheinende* ſelbſt, was ſich geändert hat, ſofern es, ſtatt ein Velle, jetzt ein Nolle iſt, demgemäß auch das Phänomen in der Zeit ein umgekehrtes geworden iſt. Dies noch zu erläutern: Könnte z. B. die chemiſche Qualität eines gegebenen Körpers, von innen aus, ſich gänzlich ändern, alſo etwa Blei ſich in Gold verwandeln, ſo würden von dem Augenblick an die Wirkungen deſſelben ganz andere ſein, *ohne daß hierbei das Geſetz der Kauſalität eine Ausnahme erlitten hätte*: ſondern das Wirkende, die Grundlage aller Wirkungen, hätte ſich geändert, indem jetzt Gold als Gold wirkte, wie vorher Blei als Blei. Eine ſolche innere Umwandlung iſt bei keinem Weſen, als nur beim Menſchen, möglich; weil in ihm allein der

Wille zum vollen Selbstbewußtsein gelangt und hierauf wieder *kraft seiner ursprünglichen Freiheit* sich entscheidet, entweder zum abermaligen, jetzt bewußten Wollen des bis dahin bewußtlos Gewollten; oder aber umgekehrt. Daher also kann hier möglicherweise die ursprüngliche Freiheit des Willens die Erscheinung plötzlich umkehren. Diesem Hergang entspricht es, daß die Kirche eine solche Änderung als nicht auf natürlichem, sondern auf übernatürlichem Wege — durch Gnadenwirkung — geschehend ansieht. Allerdings ist der Vorgang eigentlich ein übernatürlicher und dem Wunder zu Kanaan[1]) zu vergleichen. Man muß bei demselben sich auf die darüber vorhandene *Erfahrung* berufen und solche richtig auslegen.

c) Hier ist Ihre Argumentation am stärksten und schwer zu widerlegen. Indessen ist dagegen Folgendes geltend zu machen. Ihr Argument erhält seine Stärke daher, daß das Gesetz der Kausalität die Form unseres Verstandes ist, weshalb wir nicht umhin können, jede Veränderung als Wirkung einer Ursache aufzufassen. Darum ist die Freiheit ein Gedanke, den wir wohl *andeuten und ihm seine Stelle anweisen*, nicht aber ihn deutlich denken können. Allein hier ist nun an das zu erinnern, was ich an vielen Stellen (z. B. 1. Aufl. p. 189. 190. 204 [3. Aufl. p. 154. 155. 165 f.]; — Bd. 2, p. 16. 48. 301. 302 [3. Aufl. p. 16 f. 52. 338. 339]) dargethan habe, daß nämlich das Gesetz der Kausalität,

---

[1]) Schopenhauer schreibt irrtümlich „Kanaan" statt „Kana".

wo es in der Natur auftritt, nicht eine voraussetzungslose Gültigkeit habe, sondern seine Voraussetzung der Naturkräfte sind, welche jeder Ursache die Kausalität ertheilen und höher hinauf als Lebenskraft, endlich als bewußtes Wollen sich darstellen; daß also die Kausalität bloß der Leitfaden ist, an dem die Erscheinungen jener Kräfte ihre Stellen in der Zeit einnehmen. Alle diese Kräfte aber erkennen wir an sich selbst identisch mit dem Willen in unserem Selbstbewußtsein: daher sind sämmtliche Wirkungen in der Natur eigentlich Äußerungen des Willens, auf den verschiedenen Stufen seiner Objektivation. Folglich ist der Wille, im Prozeß seiner Bejahung, auf allen Stufen, die Voraussetzung der Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes. Hingegen da, wo die Aufhebung, die Verneinung dieses Willens eintritt, hört auch die Gültigkeit auf, daher dasselbe hier nicht mehr Anwendung findet. Außerdem ist noch zu sagen, daß Ihr Einwand bloß beim *δεύτερος πλοῦς* geltend gemacht werden kann, als wo wirklich die innere Veränderung in Folge einer äußern (großes Unglück) eintritt. Hingegen bei der Wendung und Verneinung des Willens in Folge bloßer, immer klärer werdender Erkenntniß und nachdem diese den höchsten Grad erreicht, hat sich in der objektiven Außenwelt nichts geändert, sondern bloß die richtige und klare Erkenntniß ihres Wesens ist plötzlich aufgegangen."

Dann folgt noch der interessante Schlußpassus, den wir später in passendem Zusammenhange betrachten wollen.

Wir unterbrechen einstweilen den Philosophen, um seine Gegenargumente zu prüfen.

Zuerst handelt es sich um die Vereinbarkeit der Lehre von der plötzlich eintretenden Heiligung mit der von der Unveränderlichkeit des Charakters. Wir sehen davon ab, daß Schopenhauer die letztere eigentlich nur behauptet und nirgends streng bewiesen hat, denn wir können die Dichtersprüche und Aussagen von Menschenkennern, auf die er sich in dieser Sache mit Vorliebe beruft, natürlich nicht für beweiskräftig erachten. Auch lassen wir dahingestellt, ob er Kant in der Frage des intelligibeln Charakters richtig ausgelegt hat, was bestritten wird.[1]) Halten wir uns vielmehr streng an die vorliegende Kontroverse, so ergiebt sich bei der Betrachtung der Schopenhauerschen Argumentation ohne weiteres, daß es ihm allerdings gelungen ist, die Unveränderlichkeit des Charakters mit der Verneinung des Willens, seine Theorie der letzteren als richtig *vorausgesetzt*, in Einklang zu bringen. In der That, hält man einmal die Lehre von der Verneinung für richtig, und stellt man sich mit Schopenhauer den Vorgang als ein *plötzliches* Nichtwollen, einen einmaligen metaphysischen actus vor (er nennt ihn einmal „die einzige Begebenheit an sich"), so ergeben sich ganz einleuchtend die Folgen, die der Philosoph aus der Aufhebung der existentia für die essentia ableitet. *Unter der metaphysischen*

[1]) Salits, „Darstellung u. Kritik der Kantischen Lehre von der Willensfreiheit mit einem geschichtlichen Rückblick auf das Freiheitsproblem" (S. 67). Rostock, 1898.

Voraussetzung der Willensverneinung als eines einmaligen actus im Ding an sich läßt sich allerdings Schopenhauers Ansicht von der Verwandlung des Bösen in einen Heiligen, ohne die Zwischenstufen eines Gerechten und Edlen, annehmen. Aber ist diese Voraussetzung denn berechtigt? Das Beispiel von dem mechanischen Theater hinkt gerade in dem Punkte, auf den alles ankommt. Bei einer solchen Einrichtung wissen wir nämlich, daß und wie wir die ganze Bewegung zum Stocken bringen können; der Beweis, daß das primum mobile gehemmt werden kann, wird hier durch die Anschauung vollkommen erbracht. Wie steht es nun mit Beweisen für die Thatsächlichkeit der metaphysischen absoluten Willensverneinung? Der Wille, den wir doch seinem ganzen Wesen nach als lebenwollend kennen gelernt haben, soll dennoch, in seltenen Fällen, durch einen außerempirischen actus sich aufheben und das Leben verneinen, — eine Behauptung, die jedenfalls so auffallend ist, daß wir Beweise verlangen müssen. Wenn sich Schopenhauer in seinem vierten Buche und auch hier gegen Becker auf die Heiligengeschichten und Galgenpredigten beruft, so kann uns das noch nicht von der Thatsächlichkeit des „übernatürlichen", „geheimnisvollen" Vorgangs überzeugen. Im ersteren Falle nämlich verschwindet der Heilige nach der Verneinung nicht aus Welt und Leben, wie er m. E. nach Schopenhauers Theorie notwendig müßte, sondern er lebt fortan ein heiliges Leben, ja sogar in heiterer Seelenruhe, weiter; im zweiten Falle verhindert, wie Möbius sich ausdrückt,

der Strick die Prüfung der Dauerhaftigkeit der Bekehrung. Zwar deuten die genannten Heiligengeschichten darauf hin, daß es empirisch wohl etwas wie Abwendung vom Leben, Willensverneinung in gewissem Sinne, giebt; es kommt uns hier jedoch auf den von Schopenhauer behaupteten *außerempirischen* Charakter einer *absoluten* Willensverneinung an.

Die Thatsächlichkeit der metaphysischen Willensverneinung steht also im Zweifel; ein starker Zweifel an ihr und der wohl zu verstehende Wunsch nach Beweisen ist der Inhalt von Beckers drei Fragen.

Er erhält diese Beweise in den drei Antworten keineswegs. Wenn er 1. fragt, „wo denn in der Erscheinung die Lücke sei, in die der neue Willensakt eingreifen könne", und Schopenhauer antwortet, das Nolle „reißt überhaupt den Faden ab, und der Mensch sieht von da an auf seinen früheren Lebenslauf zurück wie auf etwas Fremdes", — so ist das natürlich kein Beweis für jene transscendente Behauptung. Schopenhauer versucht nur seine unbewiesene Annahme zu *erläutern*, aber bei diesem Versuche wird erst recht ihre Nichtigkeit klar. Wenn der Mensch nach dem Eintritt des Nolle auf sein früheres Leben zurückblickt, also weiter lebt, so mögen immerhin alle möglichen Wünsche in ihm aufgehört haben, aber nicht der, weiter zu leben. In einem ähnlichen Sinne fährt denn auch Becker fort: 2. Wenn die Heiligung durch Willensverneinung doch immer Phänomen und Vorstellung für ein Subjekt bleibt, dann müssen auch die Formen alles Vorstellungseins (hier der

Satz vom Grunde in der Motivation) auf jenen Vorgang anzuwenden sein. Hierauf erwidert Schopenhauer, eine Ausnahme vom Satz vom Grunde fände eigentlich auch gar nicht statt; das Erscheinende selbst sei ein anderes geworden, also müsse auch das Phänomen sich als ein umgekehrtes darstellen. Durch das Zugeständnis, daß der Vorgang ein übernatürlicher und dem Wunder zu Kana zu vergleichender sei, wird die Beweiskraft der Argumentation nicht erhöht. Die Erklärung, daß nach seiner Theorie eine Ausnahme vom Satz vom Grunde nicht stattfände, ist nicht viel mehr als ein Wortspiel: in dem Augenblicke nämlich, wo das Phänomen ein umgekehrtes wird, wird jedenfalls die Kausalreihe unterbrochen, da ja diese Umkehrung nicht am Leitfaden der Motive erfolgen soll. Das nur nebenbei; vor allem bleibt die ganze Voraussetzung auch hier hypothetisch. Schopenhauer nimmt wieder die metaphysische Verneinung ohne Beweis als factum an, und sucht sie mit den Thatsachen der Erfahrung und mit seiner Erkenntnistheorie in Einklang zu bringen. Dies gelingt nicht: das „umgekehrte" Phänomen bleibt doch immer ein Phänomen (der Heilige verschwindet nicht) und steht als Phänomen nach Schopenhauers Erkenntnistheorie in der Kausalreihe. Steht es aber in der Kausalreihe, so werden sich für jede noch so veränderte, „umgekehrte" Handlungsweise kausale Motive finden lassen, und anstatt hier den Weg der Analyse vorschnell zu verlassen, sollte man sich vielmehr hüten, gleich zu unbewiesenen Wundern seine Zuflucht zu nehmen. In diesem Sinne fragt Becker:

3. Ist nicht die veränderte Erkenntnisweise, der die veränderte Handlungsweise folgt, a) Wirkung einer Ursache und b) selbst Ursache dieses neuen Phänomens mit aller Notwendigkeit des Kausalnexus?

Schopenhauers Antwort hierauf ist schon deswegen interessant, weil sie zeigt, wie er selbst stutzig geworden ist und daß er zum Schluß Beckers Folgerungen zulassen muß. Er antwortet im wesentlichen: Der Wille, im Prozeß seiner Bejahung, ist die Voraussetzung der Giltigkeit des Kausalitätsgesetzes; hört die Bejahung auf, so hört auch die Giltigkeit des Kausalitätsgesetzes auf, die Motive werden unwirksam.

Es ist nicht zu verwundern, daß Becker auch mit dieser Erklärung sich nicht zufrieden gegeben hat. Das Kausalgesetz findet keine Anwendung mehr, wo die Verneinung eintritt! Erstlich wird ja das gerade bezweifelt, daß eine metaphysische Verneinung eintreten kann, und ferner umgeht Schopenhauer völlig Beckers Einwurf, daß für den Vorgang der Verneinung, so weit man empirisch von einem solchen Vorgange reden kann, sich immer kausale Motive finden lassen werden. Anstatt Beweise zu bringen, nimmt Schopenhauer den besagten übernatürlichen Vorgang ohne weiteres als thatsächlich an, und ist dann in beklagenswerter Weise genötigt, die Erfahrung zu biegen, damit sie mit dem vorausgesetzten Wunder harmoniere. Auch ist zu bestreiten, daß Beckers Einwände nur beim δεύτερος πλοῦς gelten könnten. Schopenhauer behauptet nur, aber beweist nicht, daß bei der Verneinung infolge immer klarer werdender

Erkenntnis die richtige und klare Erkenntnis — plötzlich aufgegangen sei! (s. o.). Jedenfalls reichen Schopenhauers Gegenargumente weder aus, uns von der Möglichkeit des metaphysischen actus der Verneinung zu überzeugen, noch die Vereinbarkeit dieser Möglichkeit mit der durchgängigen Necessitation des Willens zu beweisen. Darüber hat sich auch Schopenhauer keiner dauernden Täuschung hingeben können: der Schlußpassus des Briefes lenkt ein. „Jetzt aber gesetzt, diese Argumente reichten nicht aus, und Sie behielten in Ihrem letzten Artikel und dadurch mittelbar in dem vorhergegangenen Recht, so würde dadurch freilich der große, terminale Vorgang, um den unser Kontrovers sich dreht, mit an die alles andere umschließende Kette der Nothwendigkeit gelegt sein. Allein hiedurch würde mein System doch noch nicht eigentlich fatalistisch werden, ja in der Hauptsache würde nicht eine Grundveränderung herbeigeführt sein, weil nämlich die ganze Welt der Vorstellung doch nur die Objektivation des Willens ist, zu dieser aber auch ihre Formen und was ihnen anhängt, also der Satz vom Grunde, welcher allein alle Nothwendigkeit einführt, gehört: was immer daher an diesem Leitfaden eintreten mag, gehört in letzter Instanz doch zur Objektivation des Willens, ist also von diesem ausgegangen. Folglich würde der entstehende Unterschied, bei Ihrem oder meinem Rechtbehalten, bloß dieser sein, ob jene finale Katastrophe des Willens durch die Formen seiner Objektivation und den dadurch entstehenden regelmäßigen und unausbleiblichen Verlauf

herbeigeführt würde, oder aber durch einen außerordentlichen, ursprünglichen, alle Formen beseitigenden Akt, dem wir deshalb eigentliche Freiheit beilegten. *Im ersten Falle wäre die Welt ein mit Nothwendigkeit sich vollziehender Läuterungsprozeß des Willens.*"

Der subjektive Idealismus ist im Verschwinden begriffen: wenn Schopenhauer die Folgerung eines Läuterungsprozesses zuläßt, gesteht er dem Satz vom Grunde in der Motivation eine *reale Bedeutung* für Vorgänge im Ding an sich zu; wenn er den Schluß zuläßt, daß diese Läuterung des Willens durch die Formen seiner Objektivation und den dadurch entstandenen regelmäßigen und unausbleiblichen Verlauf herbeigeführt wird, eröffnet er einen Ausblick auf eine neue, wenn auch auf Schopenhauerschen Grundgedanken basierende Weltanschauung. Wir erinnern uns hier, daß in der späteren Periode bei Schopenhauer der Wille nur *die für uns unmittelbarste Erscheinung des Dinges an sich* ist, von welchem wir nichts mehr aussagen können, als daß es für uns ein *wollendes* sei, und daß der Philosoph 1852 an Frauenstädt hinzugefügt hat: „Das *Subjekt* des Velle und Nolle ist Eins und dasselbe. Als solches wird es durch seine actus *nicht aufgehoben* und vernichtet." Hier liegt m. E. die eigentliche Tiefe der Lehre Schopenhauers, bis hierher muß man ihm folgen, um den ganzen Mann recht zu begreifen und nicht als Dogmatiker zu verwerfen.

Ist aber die Welt in einer Läuterung begriffen, so

ist sie nicht die denkbar schlechteste: nur auf eine solche aber kann der Superlativ „Pessimismus" einen Sinn haben. Wie die Züge der Schopenhauerschen Ethik einen optimistischeren Ausdruck angenommen haben, zeigt die später dem Ergänzungsbande der Welt als Wille und Vorstellung angehängte „Heilsordnung".

Möbius charakterisiert sie sehr treffend: „Das 49. Kapitel im Ergänzungsbande zum Hauptwerke Schopenhauers handelt von der „Heilsordnung". Es ist sehr merkwürdig, weil es zeigt, wie sehr das Leben Schopenhauers Auffassung verändert hat. Während im Anfange alles Werden ein trügerischer Schein war, allem Geschehen die metaphysische Bedeutung abgesprochen wurde, abgesehen von der einzigen Ausnahme, dem Wunder der Wiedergeburt, erscheint hier das Leben als eine zweckmäßige Veranstaltung, um uns zur Verneinung zu führen, und die Führung unserer Schicksale läßt einen „Anstrich von Absichtlichkeit" nicht verkennen. Für den natürlichen Menschen ist die Glückseligkeit der Zweck des Lebens, in Wahrheit aber ist das Leben eine harte Leidensschule und soll uns eben von jenem Irrthume zurückbringen."

Einstweilen kehren wir zu der Korrespondenz mit Becker zurück. Nach Empfang von Schopenhauers Entgegnung schrieb Becker am 10. Sept. 1844: „.... Was nun das Thema unserer bisherigen Unterhaltung betrifft, so waren mir Ihre Bemerkungen ad I größtentheils einleuchtend, nicht aber die Bemerkungen ad II, die vielmehr wieder neue Zweifel in mir rege machten, nament-

lich Ihr Satz: „Daß der Wille im Prozeß seiner Bejahung die Voraussetzung der Giltigkeit des Causalgesetzes sei.“ Dieser Satz führt nach meinem Gedankengange zu einem dem Ihrigen geradezu entgegengesetzten Resultate .... Ich theile deßhalb meinen Schluß in barbara mit:

Major: Wer A setzt, setzt damit auch die Voraussetzung dieses A.

Minor: Unser Verstand setzt seiner Natur nach bei jeder Veränderung, die er wahrnimmt, die Giltigkeit des Causalitätsgesetzes voraus, und diese Giltigkeit des Causalitätsgesetzes hat den Willen im Prozesse seiner Bejahung zur Voraussetzung.

Conclusio: Unser Verstand muß also auch voraussetzen, daß bei jeder Veränderung, die er wahrnimmt, der Wille im Prozeß seiner Bejahung erscheine.

Folglich wäre Alles was da erscheint (Phänomen ist) Phänomen des das Leben bejahenden Willens; wir wären nicht berechtigt, dem metaphysischen Nolle irgend eine Stelle in der Reihe der Phänomene anzuweisen, irgend eine Veränderung als Erscheinung dieses Nolle anzusprechen — also auch nicht eine Galgenpredigt oder das Buch eines Quietisten; das Nolle könnte nimmermehr Gegenstand einer Erfahrung sein, und Alles was sich dafür ausgiebt müßte von uns dennoch als die Wirkung irgend eines unbekannten Motivs angesehen werden .... II. Gesetzt nun ich hätte Recht, — so scheint es mir nicht klar, daß dann darum Ihr System doch nicht eigentlich fatalistisch werde und die Welt

immer noch als ein (mit Nothwendigkeit sich vollziehender) Läuterungsprozeß des Willens erscheine. Mir scheint es, daß es, in dieser Voraussetzung, keine befriedigende Antwort gebe auf die Frage:

Gibts denn gar kein Weg,
Gibts denn gar kein Steg
Aus dieser Welt?

Daß der Möglichkeit einer Erlösung von der Welt nicht so leicht ihre Stelle anzudeuten sei. Nämlich: Einen außerzeitlichen Willensact kann ich mir zwar, wenn auch nicht anschaulich machen, doch (undeutlich) denken. Allein einen „neuen, abermaligen Willensact, ein Nolle, das den aus dem Velle gesponnenen „Faden abrisse" und dessen Stelle einnähme? — Ich meine, daß sich das gar nicht denken lasse, weil es eine contradictio in adjecto enthält.

„Neuer — abermaliger — erster, zweiter — bis dahin — Anfang — Ende" — das sind doch offenbar Zeitbegriffe. Wir hätten demnach einen zweiten, also zeitlichen Willensakt, der zugleich außerzeitlich sein soll: a — a = O.

Ist aber ein zweiter außerzeitlicher Willensact nicht denkbar, so ist es auch nicht denkbar, daß der Wille als Ding an sich, nachdem er (bewußtlos) das Leben bejaht, es nachher (mit Bewußtsein) wieder verneine — und somit wäre der Wille als Ding an sich, der sich dem Leben zugewendet, diesem Leben ohne Möglichkeit einer Erlösung verfallen für endlose Zeit, da nur in

dieſer Form die Erſcheinungen des Dinges an ſich von unſerm Intellekt aufgefaßt werden können."

Hier haben wir in der That, wie v. Doß ſpäter an Becker ſchreibt[1]), „die ſcharfſinnigſte Anfechtung einiger von den wichtigſten, aber dunkelſten Theſen der Schopenhauerſchen Ethik; eine Kritik derſelben, wie ſie, meines Bedünkens, nicht klarer und eindringender geſchrieben ſein könnte".

Es würde aber eine verfehlte Hoffnung ſein, wenn wir glaubten, in der nun erfolgenden Antwort Schopenhauers eine befriedigende Widerlegung jener Kritik und irgendwelche Beweiſe für die Verneinungstheorie zu finden. Wieder wird dieſe Theorie als richtig vorausgeſetzt, wieder die Erkenntnistheorie dementſprechend umgebogen und eine „einzige Ausnahme" des Satzes vom Grunde uns zugemutet, als Antwort auf Beckers Syllogismus. Die Argumentation bleibt im weſentlichen die frühere; ich ſetze den Brief deshalb nicht hierher; der Leſer findet ihn (übrigens ein Muſter ſchönen und deutlichen Stils) bei Griſebach S. 98—102. Ich nenne nur die beſonders bemerkenswerten Schlußſätze; zum I. Argumente: „Aber weil der Verſtand nur Veränderungen von *außen* verſteht, hier aber eine von *innen* eingetreten iſt, ſo erſcheint auch in dieſem Fall, vom Standpunkte der Natur aus, die Sache allerdings als eine Art Wunder: daher hat man ſie als Wiedergeburt durch Gnadenwirkung bezeichnet und für ein Myſterium erklärt; wobei man

[1]) Bei Schemann, S. 500.

das Reich der Natur dem Reiche der Gnade entgegensetzte. Ich aber, der ich keinen gnädigen Herrn kenne, habe in letzterem das einzige faktische Hervortreten der Freiheit des Willens, die ihm als dem Dinge an sich zusteht, erkannt (1. Aufl. S. 579, 3. Aufl. S. 476 f.) und Malebranche hat gesagt: la liberté est un mystère. In diesem Mysterio der theologischen Gnade oder philosophischen Freiheit liegt die Lösung des Weltknotens. Hier ist der Weg und der Steg, die Thüre, die aus der Welt führt: ich aber kann sie nur zeigen, nicht Ihnen öffnen, noch auch sagen, was dahinter ist oder vorgeht, und wie etwan was in der Zeit sich als Veränderung darstellt außer der Zeit und an sich beschaffen sei."

Zum II. Argumente: „Ich habe nie die Geschichte des Dinges an sich, wie es außer der Zeit sein mag, geschrieben; sondern nur die des in der Zeit sich objektivierenden Dinges an sich, wo es als Wille zum Leben auftritt. Ich habe das Phänomen der Bejahung und der (in der Zeit eintretenden) Verneinung desselben nachgewiesen. Ich habe gezeigt, daß das Dasein der Welt die Erscheinung seiner Bejahung sei; also ist es nicht die seiner Verneinung. „Kein Wille, keine Vorstellung, keine Welt — für uns Nichts." Weiter als diese negative Wahrheit bin ich nicht gegangen: sonst hätte ich transscendent werden müssen. Daher habe ich nur die Erscheinung ausgelegt und sie in Beziehung auf das Erscheinende, das Ding an sich, gesetzt. Hingegen Vorgänge im Ding an sich zu konstruieren habe ich mich

nie vermeſſen: das eben unterſcheidet mich von den drei berühmten Sophiſten, deren ganze Philoſophie ein Konſtruieren des ſogenannten Abſolutums iſt. Leſen Sie gefälligſt vom Kap. 50 des 2. Bandes den erſten Abſatz. Wollen Sie nun aber behaupten, die Verneinung des Willens ſei Täuſchung, es lägen unbekannte Motive zu Grunde; ſo iſt das eine Hypotheſe, die Sie zu beweiſen haben [!], welches aber ſchwer halten wird, da in der wirklichen Welt objektive Motive gewiß nicht da ſind [!], Sie alſo zu imaginären Motiven Ihre Zuflucht nehmen müſſen, welches unter dieſen Umſtänden nicht ohne die Annahme einer gewiſſen Verrücktheit angeht, worüber ich mich berufe auf Bd. 2, S. 612 [3. Aufl. S. 704]. Unſere Korreſpondenz erinnert mich an die des Spinoza mit dem Oldenburg und dem Blyenbergh. Es kommt immer alles wieder. Ihnen könnte Sie den großen Vorzug des ſchriftlichen Kontroverſes (alſo auch des gerichtlichen) vor dem mündlichen exemplifizieren."

Nach dem Geſagten können wir es unterlaſſen, auf dieſe Antwort näher einzugehen, der ſtrittige Punkt wird durch ſie in kein neues Licht gerückt, ſo intereſſant auch die Vergleiche und Erläuterungsverſuche Schopenhauers an ſich ſind.

Wenn er Beckers Einwand als eine Hypotheſe bezeichnet, bezüglich welcher Becker die Beweislaſt obliege, ſo antwortet letzterer am 20. Nov. 1844 ſehr mit Recht: „. . . . ich meine, daß nicht der beweiſen müſſe, welcher die Regel für ſich hat, ſondern der, welcher

eine Ausnahme behauptet; daß ich also im Fragefalle nicht verbunden sei, objektive oder imaginäre Motive nachzuweisen, sondern der Regel zufolge die Existenz von Motiven — kann ich sie auch, wie das ja auch sonst vorkommt, nicht mit Gewißheit behaupten, — doch *supponieren* dürfe, solange mir nicht wenigstens die *Unmöglichkeit* nachgewiesen ist, daß auch hier, wie sonst immer, Motive wirksam sind.

Indeß hoffe ich, daß wir uns auch hierüber besser verständigen werden, wenn ich einmal wieder das Vergnügen habe, Sie persönlich zu sehen."

Die Beweislast für jene Ausnahme fällt also auf Schopenhauer zurück, der dies in seinem Briefe vom 10. Dez. desselben Jahres auch anerkennt, aber diese Last in keiner Weise hat tragen können. Statt zu beweisen, erwidert er: „Es freut mich, daß hinsichtlich unserer bisherigen Kontroverse meine letzten Argumente Ihnen doch im Wesentlichen genugthuend gewesen sind: denn es würde zu bedauern sein, wenn Sie, im Eifer Recht zu behalten, eine Wahrheit aufgegeben hätten, *die am bewölkten Himmel unseres Daseins und seines Spiegels, meiner Philosophie, der einzige lichte Fleck* ist; daher man, ohne die entschiedensten Gegengründe, sich der Erkenntniß derselben nicht verschließen sollte." Scheint es nicht, als ob der ungläubige Philosoph uns einen durchaus nicht hinreichend begründeten *Glauben* an jenen einzigen lichten Fleck zumutet?

Wir werden noch sehen, wie sich Becker hiermit

abfindet. Ludwig Schemann hat seinen „Schopenhauerbriefen“ auch den in jeder Beziehung interessanten Briefwechsel Beckers mit v. Doß eingereiht, und dieser Briefwechsel dreht sich hauptsächlich um die Kontroverse Schopenhauers und Beckers, welche uns eben beschäftigt hat. Becker hatte am 9. Mai 1852 die ganze Korrespondenz an v. Doß gesandt, der sie am 14. Juli mit einem längeren, seine zurückgebliebenen Zweifel enthaltenden, Briefe zurückschickte (vgl. Schemann, S. 500). Es ist nun von großem Interesse, zu sehen, wie diese beiden Lieblingsjünger Schopenhauers, nicht befriedigt durch Schopenhauers auch von uns als unzulänglich und nicht beweiskräftig erkannte Antworten an Becker, in der sich zwischen ihnen entspinnenden Korrespondenz versuchen, über jene umstrittenen Fragen sich Klarheit zu schaffen, und wie Becker, der nach des Meisters eigenem Urteil ihn „am gründlichsten gefaßt“ hat, zuletzt gelegentlich der „Aufhebung des Willens“ zugestehen muß, daß er über die eigentliche Meinung Schopenhauers nicht im klaren sei. Ein genaueres Eingehen auf diesen Briefwechsel liegt nicht in unserer Aufgabe; wir greifen zweckmäßig nur das heraus, was geeignet ist, die von Becker gegen Schopenhauer angeschnittenen Fragen verständlicher zu machen, Fragen, die der Philosoph in seinen Antworten zum Teil überhaupt umgangen hat; so ist z. B. die Frage, ob sein System nach den Becker gegenüber gemachten Konzessionen auf einen „Fatalismus“ führe, unerledigt geblieben.

Am 25. Mai 1852 schrieb Becker an Schopenhauer:

„.... Ich werde Herrn von Doß die gewünschte Abschrift Ihrer Briefe baldmöglichst besorgen. Dieselben haben allerdings, wenn auch nur indirekten, Bezug auf seine „Hamletsfragen“ [1]) über

Das qualvoll uralte Rätsel,
Worüber schon manche Häupter gegrübelt,
Häupter in Hieroglyphenmützen,
Häupter in Turban und schwarzem Barett,
Perückenhäupter und tausend andre
Arme, schwitzende Menschenhäupter. [Heine.]

Er wird 1. aus Ihren Briefen entnehmen, daß Sie wohl die Antwort ablehnen werden, wenn er genauere Nachrichten über die Geschichte des „Dinges an sich“ verlangt und über die eigentliche Beschaffenheit des „erkenntnißlosen Bewußtseins“, das den außerzeitlichen Willensakt, in welchem die Individualität wurzelt, begleiten mag. Er wird sich aber 2. auch überzeugen, daß er Unrecht hat, wenn er eine „harte Dissonanz Ihres Systems“ darin zu finden glaubt, daß a) das Individuum seinen erkenntnißlos ergriffenen intelligiblen Karakter nach erlangter Erkenntniß sich als Schuld anzurechnen, und daß es b) dafür zu büßen habe. Ihr System giebt ja gerade die Auflösung der Dissonanz: (Die Schuld liegt im beharrlichen Behagen nach aufgegangener Erkenntniß, und das

[1]) Wie v. Doß sie in seinem ersten langen „apostolischen Sendschreiben“ an Sch. ausgesprochen hatte (bei Schemann, S. 228 bis 239).

„Büßen" (Leiden) erscheint als δεύτερος πλοῦς zum Heile, nicht als Strafe oder Vergeltung nach dem Begriffe menschlicher Gerechtigkeit).

Diese tröstende Möglichkeit einer Erlösung ist aber eben das Thema Ihrer mir gewordenen Erläuterungen; sie werden also auch Herrn v. Doß beruhigen, wenn er auch die definitive transscendente Ergänzung Ihres Systems nicht erhalten kann."

Aber selbst diese „schöne Bemerkung", schreibt von Doß an Becker (Schemann S. 501), „kann ich im Grunde für keine hinreichende Beruhigung halten, sondern erlaube mir, zur Entgegnung auf die Fatalität hinzuweisen, daß dem Charakter des Individuums durch das transscendente fait accompli, welches die Spekulation wohl vorauszusetzen, jedoch nicht zu ergründen vermag, eben schon eine solche Beharrlichkeit in der einmal genommenen Richtung eingeimpft ist, daß es ihm in saecula saeculorum geradezu unmöglich gemacht ist, jene Richtung zu verlassen, trotz aller Vorhalte des Intellekts, dessen Beschaffenheit noch obendrein von der durch den nämlichen Willensakt bedingten Korporisation abhängt ..... Ich weiß wohl, daß Schopenhauer die Willensverneinung als einen ganz neuen, zweiten Akt der außerzeitlichen Willensfreiheit, durch den der ganze untheilbare, außerzeitliche Akt der Willensbejahung zurückgenommen wird, betrachtet. Allein es geht mir, wie Ihnen in Ihrem Briefe vom 10. September: „einen neuen, abermaligen, also zeitlichen Willensakt, der doch

zugleich außerzeitlich sein soll", vermag ich nicht zu denken, und da ich anderseits keinen Grund finde, an der Wahrheit (Möglichkeit) aufrichtiger Bekehrung einzelner Individuen zu zweifeln, so sehe ich, aufrichtig gesagt, zur Zeit keinen andern Ausweg, als den Keim zur finalen Willensverneinung durch die intelligible Urentscheidung uno eodemque actu dem individuellen Charakter eingepflanzt zu denken, so daß es nur des weckenden Sonnenstrahls bedarf, damit jener im Menschen schlummernde Keim des Guten zur Entwicklung kommt."

Es ist gerade kein wohlthuendes Bild, wenn man sieht, zu was für Hypotheseu die beiden Schüler des Philosophen greifen müssen, um dessen Verneinungstheorie aufrecht zu halten. Das Antwortschreiben Beckers an v. Doß (Schemann S. 504) zeigt ganz unzweideutig, daß Schopenhauers Erläuterungsversuche ihn keineswegs befriedigt, vielmehr in immer neue Schwierigkeiten verwickelt haben, aus denen er sich nicht befreien kann, weil er sich nicht entschließt, die ganze metaphysische Phantasie von der außerempirischen Willensverneinung aufzugeben. Er erklärt, daß der Meister selbst die Klage „nach der Fatalität, welche den Willen in eine so mißliche Alternative versetzt hat", für unlösbar halte. Zu der Frage, ob der „lichte Fleck" am Himmel unseres Daseins wirklich gefunden sei, bemerkt er: „Die Antwort des Meisters scheint mir ein Beleg zu dem zu sein, was er selbst Parerga II, S. 11 sagt: „Inzwischen mag oft genug dem Rationalismus ein versteckter Illuminismus zu Grunde liegen, auf welchen dann der Philosoph, wie auf einen versteckten

Kompaß, hinsieht, während er eingeständlich seinen Weg nur nach den Sternen, d. h. nach den äußerlich klar vorliegenden Objekten, richtet und nur diese in Rechnung bringt.“ Auch ich halte diese Auffassung Beckers für nicht unwahrscheinlich. Endlich fragt Becker, zu der Stelle W. a. W. u. V. I, 490, daß mit dem Tode des Heiligen nicht bloß die Erscheinung, sondern das Wesen selbst aufgehoben sei:

„Wer ist der er, welcher so endet, was hat hier aufgehört und ist herausgetreten?

Das Individuum?

Der intelligible Charakter des Individuums?

Der ganze einheitliche Wille selbst?“

Man sieht, wie schwankend hier alles ist, wie schon Becker beim besten Willen den Meister auf diesem Gebiete nicht verstehen konnte. Daß dies nicht an einem Mangel auf seiten Beckers, sondern an der durch nichts bewiesenen Lehre von der metaphysischen Verneinung lag, geht für uns aus unseren früheren Erörterungen genugsam hervor. Becker schließt resigniert: „Über die eigentliche Meinung des Meisters bin ich auch jetzt noch keineswegs im Klaren. Doch halte ich Ihre Auffassung für die richtige, nach welcher er bloß für das Individuum Erlösung hofft, natürlich nicht für das physische, erscheinende, sondern für das metaphysische Substrat, den intelligibeln Charakter oder die Platonische Idee und demzufolge für den dieser Idee correspondierenden von Ihnen erwähnten „Stamm-

baum" der Erscheinungswelt, wobei man im Auge behalten muß, daß er besonders im zweiten Theile mehrmals davon spricht, wie bei dem Menschen die Individualität, sofern der Charakter individuell ist, auch dem Dinge an sich, dem Willen inhäriere und nicht lediglich in der Erscheinungswelt durch das principium individuationis hervorgerufen werde, wie im ersten Theile gelehrt wird. Wie tief nun aber die Wurzeln der Individualität im Wesen an sich der Welt gehen? Wie tief also die durch Verneinung herbeigeführte Erschütterung fortfibriere, das gehört eben wieder in das Gebiet des Illuminismus, dessen Erkenntnisse nicht mittheilbar sind, über die daher der Philosoph, wenn er versucht quadam prodire tenus, nur allenfalls in Gleichnissen und Symbolen sich äußern kann, — die sich dann jeder nach Maaßgabe seiner Disposition zur „intellektuellen Anschauung" zurecht legen muß."

Hiernach hat Becker wohl bemerkt, wie die Lehre von der Individualität eine Wandlung im realistischen Sinne erfahren hat; mit Recht vermutet er, daß diese Wandlung auch die Ethik nicht unbeeinflußt gelassen haben wird. Es liegt mir nicht ob und würde uns zu weit von unserer eigentlichen Aufgabe und von Schopenhauers Korrespondenz entfernen, diese Vermutung durch Untersuchung der späteren einschlägigen Schriften Schopenhauers im einzelnen zu begründen; sie liegt jedenfalls sehr nahe, und Möbius hat in seinem öfter erwähnten Buche dankenswertes Material hierzu geliefert. Im allgemeinen (vgl. K. Fischer a. a. O. S. 485 ff.) sei nur an

den merkwürdigen Aufsatz: „Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen“ [1]) erinnert, wonach eine geheime uns verborgene Leitung der Dinge aus den tiefsten Wurzeln der Individualität hervorgeht; woran Fischer noch die Bemerkung knüpft: „Was uns als Zufall erscheint, ist, tiefer gesehen und bis auf den innersten Grund erleuchtet, Absicht, Fügung, Vorsehung. Jeder ist sein eigener Schutzgeist, der Werkmeister seiner Schicksale, wie jeder gleichsam der Theaterdirektor seiner Träume ist, auch aller Hindernisse und Widerwärtigkeiten, welche wir im Traum erfahren. Was wir mit Bewußtsein wollen und ausführen, nennen wir unsere Handlungen; was wir unbewußt wollen und vollbringen, sind unsere Schicksale.“ Dann wird der Philosoph zitiert: „Jeder Mensch ist der Wille zum Leben auf eine ganze individuelle und einzige Weise, gleichsam ein individualisierter Act desselben.“ Dann die Anwendung auf die Ethik: „Da wir nun das Abwenden des Willens vom Leben als das letzte Ziel des zeitlichen Daseins erkannt haben; so müssen wir annehmen, daß dahin jeder auf die ihm ganz individuell angemessene Art, also auf weiten Umwegen allmählich geleitet werde.“ „Und die Wurzel der Vorsehung?“ fragt Fischer, „diese alleinige Wurzel ist das „tiefinnere metaphysische Wesen der Dinge“, also das Ding an sich! Das Ding an sich, welches ja nichts

[1]) Parerga I, 231 f.

anderes ist und sein soll als blinder erkenntnisloser Drang, erscheint nunmehr als die Wurzel der Vorsehung, die im Leben des Einzelnen, wie in dem des Ganzen alles zum Besten lenkt. Sind wir nicht auf dem Weg zum Theismus?" Auf die weiteren Ausführungen Fischers und nicht zum wenigsten auf die schon erwähnte „Heilsordnung" sei hier nur hingewiesen; wir wenden uns wieder zu Schopenhauers Korrespondenz.

Wir wissen, daß er im Anfange die metaphysische Realität der Individualität als solcher leugnete. Solange diese Auffassung bei ihm herrschte, mußte selbst bei seinen gläubigsten Schülern und, wie zu vermuten, auch bei ihm selbst der Skrupel entstehen: Wenn in jedem Individuo der Wille ganz und ungeteilt vorhanden ist, warum kann dann nicht ein Heiliger die ganze Welt aufheben?

So fragten Frauenstädt, v. Doß und die beiden Weißkirchener Militärschüler Sikic und Schramek.

Schopenhauers Antwort an Frauenstädt (S. 212) lautet: „Anlangend die Frage, warum, kraft der metaphysischen Einheit des Willens, nicht Ein Heiliger die Welt aufhebt?, — ist zu sagen, weil erstlich diese Einheit eine metaphysische ist, und zweitens, daß wir die Frage näher beantworten werden, wann wir wissen werden, „wie tief im Ding an sich die Wurzeln der Individualität gehen", ein Problem, daß ich aufgeworfen, aber als transscendent und daher unlösbar liegen gelassen habe."

Die Antwort an v. Doß (S. 360) ist ganz ähnlich. Die Weißkirchener macht er (S. 456 f.) nachdrücklichst

auf die „Grenzen des unserer Erkenntniß Zugänglichen und des ihr Unzugänglichen, Transscendenten" aufmerksam. Warum, müssen wir fragen, stellte er dann solche transscendenten Behauptungen, wie die von der metaphysischen Einheit und außerempirischen Negation des Willens, auf, die ihn doch erst in derartige Schwierigkeiten verwickelten? ihn bei schärferen skeptischen Angriffen in das asylum ignorantiae drängen mußten? So etwas hätte er sich ersparen können, wenn er nicht über das Ziel der Ethik ohne zwingende Gründe hinausgegangen wäre. Bezüglich des letzten Briefes an die Weißkirchener ist es interessant, daß Schopenhauer (vgl. Schemann, S. 460) den im ersten Entwurfe den Schluß des Briefes bildenden (bei Gwinner abgedruckten) Satz: „Auch kann man auf Ihren Einwurf erwidern: wenn durch Einen, der den Willen verneint, die Welt verschwindet, so ist sie vermöge eines Andern, der ihn bejaht, wieder hergestellt" — daß er diesen Satz, der ihn zu ganz unabsehbaren Konsequenzen hätte führen müssen, in der endgiltigen Fassung des Briefes weggelassen hat; es ist ihm zur rechten Zeit eingefallen, daß er sich vor nicht hinreichend begründeten transscendenten Behauptungen hüten müsse.

Wir haben nunmehr den Inhalt von Schopenhauers Korrespondenz hinsichtlich der metaphysischen Freiheit und der Theorie der Verneinung des Willens erschöpft, und richten jetzt unser Augenmerk auf die „Grundlage der Moral", das zweite Grundproblem der Ethik, über welches wir in den Briefen ebenfalls wertvolle

Erörterungen vorfinden. Wieder ist es der Briefwechsel mit Becker, an den wir uns hauptsächlich zu halten haben.

Wir wissen, daß seit langer Zeit und auch bei Kant und seinen Nachfolgern die imperative Form der Ethik bei weitem die herrschende war. Schopenhauer nimmt es als ein Verdienst für sich in Anspruch, sich gegen diese Auffassung Kants nachdrücklichst verwahrt und sich in scharfen Gegensatz zu ihr gestellt zu haben. Er sagt (Grundlage d. Moral, § 4): „Kant *πρωτον ψευδος* liegt in seinem Begriff von der Ethik selbst, den wir am deutlichsten ausgesprochen finden S. 62 (R., S. 54): „In einer praktischen Philosophie ist es nicht darum zu thun, Gründe anzugeben von dem was geschieht, sondern „Gesetze von dem was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht." — Das ist eine entschiedene Petitio principii. Wer sagt euch, daß es Gesetze giebt, denen unser Handeln sich unterwerfen soll? Wer sagt euch, daß geschehen soll, was nie geschieht? — Was berechtigt euch, dies vorweg anzunehmen und demnächst eine Ethik in legislatorisch-imperativer Form, als die allein mögliche, uns sofort aufzudringen? Ich sage, im Gegensatz zu Kant, daß der Ethiker, wie der Philosoph überhaupt, sich begnügen muß mit der Erklärung und Deutung des Gegebenen, also des wirklich Seienden und Geschehenden, um zu einem Verständniß desselben zu gelangen, und daß er hieran vollauf zu thun hat, vielmehr, als bis heute, nach abgelaufenen Jahrtausenden, gethan ist."

Bei Schopenhauer heißt es: velle non discitur; er will die menschlichen Handlungen deuten, ja sie bis auf ihre metaphysischen Wurzeln verfolgen, nicht Handlungen irgend welcher Art vorschreiben. „Es hieße den Philosophen völlig mißverstehen," sagt in diesem Sinne K. Fischer (a. a. O. S. 396), „wenn man seine Ethik für eine Anweisung zum tugendhaften Handeln nehmen und in diesem Sinne das Verhältniß von Theorie und Praxis auffassen wollte. So wenig die Ästhetik im Stande ist, geniale und schöne Menschen hervorzubringen, so wenig kann die Ethik gute und mitleidige machen." Wenngleich diese Auffassung zur Beurteilung des Ethikers Schopenhauer die einzig gerechte sein kann, so ist doch andererseits zuzugeben, daß die Art und Weise, wie der Philosoph Begriffe wie „gut" und „böse", „Handlungen von moralischem Wert" einführt und mit ihnen operiert, leicht zu Mißdeutungen Anlaß giebt, wie oft geschehen.

In seiner Korrespondenz mit Becker ist Schopenhauer solchen Mißdeutungen ein für alle Mal energisch entgegengetreten; eine gerechte Kritik hat die Pflicht, mit dieser Thatsache zu rechnen und die besagten Briefe mit in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen, wozu wir jetzt übergehen.

Becker schreibt (Briefwechsel, S. 26 f.) am 20. Nov. 1844 der Hauptsache nach:

„Ich habe dieser Tage Ihr „Fundament der Moral" wiederholt durchgangen, und es ist mir dabei folgendes aufgefallen: Sie rügen an Kant, daß er seinen Impera-

tiv „unbesehens und stillschweigend“ der theologischen Moral entlehnt und in philosophische Gesellschaft eingeführt habe, ohne ihm eine andere Legitimation mitzugeben, als ein völlig unberechtigtes „daher“.

Es kommt mir nun vor, als ob Sie Ihrerseits einen, gleichfalls in der theologischen Moral wohl beglaubigten, allein darum in der Philosophie nicht ohne weiteres zutrittsfähigen Gast auf ganz ähnliche Weise in Ihrer Ethik eingeführt hätten, wo er sich denn, wie jener Imperativ, keineswegs sehr bescheiden, sondern ziemlich anspruchsvoll aufführt: Ich meine den Begriff von „Handlungen, die einen moralischen Werth haben.“ .... Den Grund, aus welchem ich diesen Gesellen für verdächtig halte, schöpfe ich aus Ihrer Ethik, S. 163. 169, wo Sie den Begriff Werth analysiren und finden, daß darin eine doppelte Relation steckt.

Ich frage nach dieser Ihrer Anleitung:

1. Für Wen hat die Triebfeder, welche Sie „allein moralisch“ nennen, einen besonderen Werth?

Die Theologie wird um die Antwort nicht verlegen sein: „gut“ und „gottgefällig“ sind ihre Wechselbegriffe. Aber was sagt die Philosophie?

2. Was ist der eigenthümliche Maaßstab, der hier zur Comparation dienen soll?

Der Theologe und Kantianer vergleicht was geschieht mit dem was (angeblich) geschehen soll, und wenn er von moralischem Werthe spricht, so heißt das: „es entspricht mehr oder weniger diesem Soll“.

Was aber heißt moralischer Werth bei einer

Weltanschauung, die weder einen anthropomorphistischen Gott noch ein Soll kennt?

a) Mit dem Pantheismus alter und neuer Schule — soviel ich ihn kenne — scheint mir (und meines Wissens sind Sie gleicher Ansicht) die Frage nach einem moralischen Werthe nicht zu vereinbaren. Ist die Welt eine Theophanie, so ist das Urtheil, daß der Gerechte vollkommener sei als der Egoist, nicht spezifisch verschieden von dem Urtheile, daß „der Sehende vollkommener sei als der Blinde"; beide Urtheile sind vielmehr gleicher Art, und sagen nicht mehr, als daß der Mensch, welcher von seinem beschränkten Standpunkte aus Dinge oder Zustände vergleicht, in dem Einen mehr Realität finde als in dem Andern — und in dem dictum „für einen Buckligen bist Du grade genug gewachsen" — würde für Spinoza nichts lächerliches enthalten sein.

b) Die einfache Annahme eines ἕν καὶ πᾶν (ohne das Prädikat θεός) und die Ableitung der moralischen Triebfeder aus demselben gibt ebenfalls noch keinen Grund, moralische Handlungen für werthvoller (lobenswerther) zu erklären, als die egoistischen. Beruht die moralische Triebfeder (das Mitleid) auf der Einsicht, daß der Andere eigentlich mein „Ich noch einmal" ist, so ist zuletzt mein Interesse für den Andern eben auch ein Interesse für das Ich, also wieder Egoismus und folglich dem letzten Grunde nach doch nicht spezifisch verschieden.

Wollte man aber — in parenthesi bemerkt — den spezifischen Vorzug etwa darin finden, daß dort mein

phyſiſches, hier mein metaphyſiſches Ich — wenn auch wieder in phyſiſcher Form — ins Auge gefaßt wird, ſo müßte, nach meiner Meinung, die Gränzlinie zwiſchen Handlungen, die moraliſchen Werth haben, und ſolchen, die ihn nicht haben, an einer anderen Stelle gezogen werden, als da, wo Sie ſie ziehen, zwiſchen der Maxime des Egoismus und der der Gerechtigkeit, und das Gebiet der moraliſchen Handlungen wäre weiter als Sie annehmen. Ich kann auch mein eignes Ich aus einem doppelten Geſichtspunkt betrachten, als *φαινόμενον* oder als *νούμενον*, als Ding, das der Welt der Vorſtellung angehört, oder als Ding, in welchem das *ἕν καὶ πᾶν* erſcheint, und es ſind wohl Motive denkbar, die mich beſtimmen zu handeln oder zu unterlaſſen — nicht im Intereſſe meines phyſiſchen vergänglichen Ichs, aber auch nicht im Intereſſe anderer vergänglichen Individuen, ſondern gewiſſermaßen im Intereſſe des ganzen Willens zum Leben, oder im Intereſſe der (platoniſchen) Idee, deren Reflex ich in mir wie in den andern Individuen erkenne, und das wäre denn, wenn das Credo an eine Metaphyſik den Ausſchlag geben ſoll über den Werth menſchlichen Thuns, ebenfalls eine Handlung von moraliſchem Werthe. Sie ſelbſt führen im erſten Band Ihres Hauptwerkes eine Handlung an, die mir hierher zu gehören ſcheint — Rache an einem Ungerechten mit Aufopferung des eignen Lebens — aber auch die, der Niederträchtigkeit, Kriecherei und Speichelleckerei entgegengeſetzte Handlungsweiſe möchte hierher zu rechnen ſein, und nicht zu den egoiſtiſchen Handlungen, die Sie

aufzählen, als motiviert durch die eigne hohe Meinung des Handelnden von sich selbst, seinem Werthe oder seiner Würde. Die hohe Meinung von der eignen vergänglichen Person möchte doch wohl nicht in eine Kategorie zu setzen sein mit der Achtung vor der Würde (sit venia verbo) der Gattung. Item in Ihrer „Metaphysik der Geschlechtsliebe" scheinen mir Ansichten vorzukommen, an die sich hier anknüpfen ließe. Wahl einer Gattin mit Rücksicht auf mein persönliches Interesse — Aussteuer ꝛc. wäre eine Maxime, die moralisch niedriger steht, als eine Wahl, bei der nur der Genius der Gattung mich leitet u. dergl. Ich schließe hier die Parenthesis und fahre im Context weiter:

c) Ihre gesammte Weltanschauung wird dagegen in der That einen Maaßstab zu moralischer Schätzung abgeben. Ist alles Velle Wahn und Irrthum, und nur im Nolle die Wahrheit — und ist das nicht egoistische Wollen mit diesem Nolle verwandt, eine theilweise und momentane Rückkehr zu demselben, so habe ich in der That etwas eigenthümliches, womit ich messen und vergleichen kann. Allein damit wäre meine Behauptung noch nicht beseitigt, daß auch bei Ihnen der Begriff vom moralischen Werthe als petitio principii auftrete. Denn dieser Begriff beschränkt sich bei Ihnen nicht auf die bescheidne Stelle eines Corrolarium's aus Ihren Sätzen, sondern er macht eine viel vornehmere Miene und will sich gleichsam als Protektor geriren. Sie pochen in Ihrem zweiten Bande sehr auf dieses Resultat und wollen damit Ihr System a posteriori beglaubigen, dem

Spinozismus aber grade darum den Stab brechen, weil er ein ſolches Reſultat nicht liefern könne. Folglich muß, wenn man nicht einen circulus annehmen will, dieſer Begriff, der einen Prüfſtein für die Ächtheit der verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme abgeben ſoll — auch noch auf eine andre von Ihrem Syſtem unabhängige und zwar leichter begreifliche Weiſe beglaubigt werden. Welches iſt aber dieſe Legitimation, wenn ich von der Theologie und andern Vorurtheilen abſtrahiere?"

Hören wir zunächſt, ehe wir uns ſelbſt zu dieſen Einwendungen äußern, Schopenhauers Antwort (S. 103 ff.); ſie bildet nach Gedankenklarheit und ſchönem Stil — „ſtechende Deutlichkeit" nannte ſein alter Schüler Dorguth[1]) das Eigentümliche in Schopenhauers Ausdrucksweiſe — einen ſeiner ſchönſten Briefe; das Gefühl, dies Mal mehr als in der vorigen Streitfrage ſiegreich zu ſein, verleiht dem Stil und Gedankengange das Gepräge der zielbewußten Sicherheit:

„Ihre nunmehr aufgeworfenen Bedenken ſind viel leichter zu beſeitigen, als die früheren. Allerdings haben ſie einige Scheinbarkeit: allein beim Lichte betrachtet, taſten ſie bloß das Formelle, nicht das Materielle meiner Darſtellung an. Es iſt freilich wahr, daß in meiner Ethik der Begriff der „Handlungen von moraliſchem Werth" als eine Vorausſetzung auftritt. Jedoch iſt dieſe eine bloße Spielmarke, mit der ich einſtweilen antrete, um ſie nachher einzulöſen. Mit dem kateg. Imperativ

[1]) Dorguth war Geh. Juſtizrat in Magdeburg.

ist solche durchaus nicht zu vergleichen, da sie keineswegs, wie dieser, ein Deus ex machina ist und auch nicht von ferne die Prätension macht, *selbst* ein Letztes und ein Erklärungsgrund zu sein. Es verhält sich damit nämlich so: Von irgend etwas muß man ausgehn, an etwas anknüpfen, sein Gewebe anzetteln: denn aus nichts wird nichts. Wenn ich einen Kranz flechte, steht ein Stengel heraus, bis ich herumgekommen bin. Diesen Anknüpfungspunkt gab mir schon die Preisfrage an die Hand, indem sie sagte: „es giebt eine Moralwissenschaft, es giebt eine Beurtheilung der eigenen und der fremden Handlungen in moralischer Hinsicht: Was bedeutet das alles und worauf beruht es?" — Da nahm ich nun den Begriff vom moralischen Werth überhaupt *vorläufig* als ein Gegebenes, und die allgemeine Geltung, in der er steht, so vielerlei Auslegungen er auch erhalten hat, als das erste Symptom der Existenz des Stoffes der Moral, welcher dieser auch immer sein möge. Darauf frage ich, welche Handlungen es denn sind, denen *man* einen moralischen Werth *beilegt*? — Da findet es sich, daß es die Handlungen der Gerechtigkeit und der Menschenliebe sind, sodann daß das Kriterium ihrer Ächtheit die Uneigennützigkeit derselben ist; ferner daß ihr Kennzeichen die eigne Zufriedenheit mit sich und der Beifall der unbetheiligten Zeugen ist. Das heißt nicht eine petitio principii machen, sondern den vorhandenen Thatbestand, der den Stoff zur Moral enthält, analysieren, um nachzuweisen, daß er dasjenige ist, was unter den Begriffen gedacht wird, deren Zeichen die in der Frage

gebrauchten Worte sind. Nun ist überall meine Methode, vom thatsächlich, innerlich oder äußerlich Gegebenen auszugehen, um es sodann auszulegen durch Zurückführung auf seinen Zusammenhang mit andern Phänomenen, oder auf ein relatives Letztes. Dieser Methode gemäß wird hierauf der gemeinsamen Quelle aller solcher Handlungen nachgespürt, und nachgewiesen, daß diese das Mitleid sei. Endlich wird dieses wieder zum Problem gemacht und auf seinen Ursprung, der sich als ein metaphysischer ergiebt, zurückgeführt; wobei, daß es ein solcher sein müsse, vorläufig erhärtet wird durch ein sich täglich an Sterbenden bestätigendes thatsächliches Phänomen, welches daher mit Recht S. 264 [2. Aufl. S. 261][1]) ein *unleugbares* genannt und durch ein Paar Beispiele, zu welchen Jedem die eigene Erfahrung ähnliche an die Hand giebt, erläutert und befestigt wird. Warum ein Philosoph nicht thatsächliche Dinge unleugbar[2]) nennen sollte, sehe ich nicht ab.

Diesen ganzen Gedankengang hätte ich nun auch darlegen können, *ohne von dem Begriff „Moralischer Werth" Gebrauch zu machen*. Dann hätte ich aber, statt analytisch, synthetisch verfahren müssen und zwar so, daß ich ausgegangen wäre von den drei Grundtriebfedern aller Handlungen; dann gezeigt hätte, daß aus der letzten derselben allein Handlungen der freien Gerechtigkeit und ächten Menschenliebe entspringen,

---

[1]) Bei Grisebach, S. 642.

[2]) Becker hatte gesagt, „unleugbar" sei kein philosophisches Paßwort.

und nun endlich hinzugefügt hätte, daß diese zwei Eigenschaften es sind, die man unter dem Namen der moralischen Tugenden begreift und worauf die der Preisfrage zum Grunde gelegten Phänomene sich beziehen. Sie fragen: 1. für wen die moralischen Handlungen Werth haben? Für den, der sie vollbringt. Daher seine S. 207 [2. Aufl. S. 204] erwähnte Zufriedenheit mit sich und der Beifall der unbetheiligten Zeugen, der sogar von einem gewissem Neide, der hier die Form der Beschämung annimmt, begleitet sein kann; — und 2. im Vergleich womit? Mit allen seinen übrigen Handlungen, als welche aus den zwei ersten Triebfedern entspringen.

Worauf nun aber im letzten Grunde dieser Werth der moralischen Handlungen beruhe, dies anzugeben, wird in der Ethik (S. 277 [2. Aufl. S. 274]) ausdrücklich verweigert, nachdem schon in der Einleitung gesagt worden war, daß und warum hier kein absolut letzter Abschluß der Sache zu geben möglich sei; sodann auch in der Vorrede S. VI (2. Aufl. S. VIII), daß diese Ethik als Ergänzung zum vierten Buch meines Hauptwerks zu betrachten sei. In diesem allein sind also die letzten Aufschlüsse zu suchen: und daselbst wird überdies, Bd. 2, S. 461 [3. Aufl. S. 526], eingeschärft, daß, um mich zu verstehn, man jede Zeile von mir zu lesen habe. Ich handle bloß en gros, nicht en detail. Aus meinem vierten Buche also ist zu ersehn, daß der Werth, den jene Handlungen für den Vollbringer selbst haben, ein transscendenter sei, indem er

darin liegt, daß sie ihn auf den alleinigen Weg des Heils, d. i. der Erlösung aus dieser Welt des Geborenwerdens, Leidens und Sterbens, hinführen. Wie sie nun, näher, dies leisten, also die spezielle Nachweisung des nothwendigen Übergangs von der vollendeten moralischen Tugend zur Verneinung des Willens zum Leben, das eigentliche Bindeglied zwischen Moral und gänzlicher Resignation — dieser höchst wichtige Punkt ist zwei Mal klar und nachdrücklich dargelegt, nämlich zuerst vom theoretischen Standpunkt aus, Bd. 1, S. 428 [3. Aufl. S. 447 ff.], welche sehr wichtige Stelle den letzten Aufschluß giebt über den Werth moralischen Handelns und Wandelns; und dann wieder Bd. 2, S. 603 fg. [3. Aufl. S. 693 ff.] mehr vom praktischen Standpunkt aus, aber ganz im selben Sinn. Hierin also ist der eigentlich letzte Aufschluß über den Werth der Moralität enthalten, die demnach nicht selbst ein absolut Letztes ist, sondern eine Stufe zu diesem.

Nun aber könnten Sie sogar gegen alles dieses noch Ihr aufgestelltes Argument geltend machen wollen, daß auch das Mitleid, nebst allen aus ihm fließenden Tugenden, egoistisch sei, scil. weil es auf dem Erkennen meines eigenen Wesens im Andern beruhe. Dies Argument beruht aber nur darauf, daß Sie den Ausdruck „Ich noch ein Mal" buchstäblich nehmen wollen, während er eigentlich doch nur eine tropische Wendung ist. Denn mit Ich wird im eigentlichen Sinn stets nur das Individuum bezeichnet, nicht aber das metaphysische Ding an sich, welches, direkt unerkennbar, in den Individuen

erſcheint, alſo über dieſe hinaus liegt, hinſichtlich auf welches daher die Ichheit aufhört; und unter Egoismus verſteht man den exkluſiven Antheil am eigenen Individuo, als in welchem allein der Wille z. E. ſich zunächſt und unmittelbar erkennt. Dieſerhalb alſo iſt unter dem Begriff des Egoismus weder das Wiedererkennen des eigenen Grundweſens an ſich, auch in den fremden, in der Erſcheinung ſich darſtellenden Individuen, noch auch das Verfolgen und Ergreifen des eigenen ewigen Heils, da es in der Verneinung des Willens z. E. und eben damit im Aufgeben der eigenen Individualität beſteht, zu ſubſumieren, und der Werth, den die moraliſchen Handlungen in dieſer Hinſicht für ihren Vollbringer haben, macht ſie nicht zu egoiſtiſchen. Ein Gefühl hiervon verräth auch Ihre Parentheſe. Dieſe ergeht ſich übrigens in Unbeſtimmtheiten, auf die ich nur ſagen kann: probieren Sie einmal jene Gränzlinie anders zu ziehen: da werden wir ſehn. Ich bleibe inzwiſchen bei meinen drei Grundtriebfedern (Ethik, S. 213 fg. [2. Aufl., S. 209 f.]) neben der vierten — eſoteriſchen (Bd. 2, S. 604 [3. Aufl. S. 695] Anmerk.), und dem Satz, daß nur die von der dritten ausgehenden Handlungen moraliſchen Werth haben. Die von der vierten haben asketiſchen.

Was Sie von Handlungen im Intereſſe der Idee der Menſchheit u. ſ. f. ſagen, beruht denn doch wohl nur auf der Stelle Bd. 1, S. 404 [3. Aufl., S. 423], wo es ſeine Erledigung erhalten hat. Eigentlichen moraliſchen Werth kann man ſolchen Handlungen uneigennütziger

Rache nicht zuſchreiben: ihnen liegt, wie dort gezeigt, ein Mißverſtand zu Grunde. Aber groß kann man ſie nennen, nach Bd. 2, S. 385 [3. Aufl., S. 439]. —

„Handlungen, die der Niederträchtigkeit u. ſ. w. entgegengeſetzt wären", iſt eine bloß negative Bezeichnung; es läßt ſich alſo nichts darüber ſagen, als allenfalls dies: Handlungen der Niederträchtigkeit u. ſ. w. ſind es einzig und allein dadurch, daß ſie ein egoiſtiſches Motiv haben. Ohne ein ſolches wären ſie Handlungen der Demuth, einer mehr als moraliſchen, einer asketiſchen Tugend, welcher daher, wie der Buddhaismus, ſo auch das Chriſtenthum einen hohen Wert zuerkennt .... [Hier erzählt Schopenhauer einige Anekdoten vom heiligen Filippo Neri und anderen als Beiſpiele tiefſter Demut] .... Heirathen nach der passion, gegen die raison, habe ich keinen moraliſchen Werth beigelegt. Finden Sie einen ſolchen in der Mariage des Prinzen von Capua? oder in der der beiden letzten Herrſcher vom Kurheſſiſchen Hauſe? Vielmehr könnte man alle morganatiſchen Ehen regierender Herren unmoraliſch nennen; da ſie den Keim zu möglichen Bürgerkriegen enthalten. Größer freilich iſt ſchon wer ſich mehr in der Gattung als im Individuo erkennt. — Sie können ſich das Übrige hievon ſelbſt zurechtlegen. Überhaupt, hinſichtlich aller dieſer und ähnlicher kaſuiſtiſchen Fälle, wo wir das Thun der Menſchen tadeln oder loben, ohne ſie jedoch in ganz eigentlich moraliſchen oder unmoraliſchen Handlungen begriffen zu ſehn, iſt zu ſagen: dergleichen kommt in Betracht als bedeutſame

Charakterzüge, aus welchen die eigentliche Moralität dieser Leute, welche in den eigentlich moralischen Fällen hervortreten wird, sich prägnostizieren läßt. Demnach haben sehr viele Handlungen zwar nicht geradezu moralischen Werth oder Unwerth, jedoch indirekte moralische Bedeutsamkeit."

Beckers Einwendungen sind mindestens in einem wichtigen Punkte zurückgewiesen: der Begriff der „Handlungen von moralischem Werth" ist bei Schopenhauer keine petitio principii und kann in seiner Ethik fortgelassen werden, ohne daß die Deutung der menschlichen Handlungen und ihre Zurückführung auf metaphysische Wurzeln beeinträchtigt sein würde. Wir werden noch sehen, wie Becker später selbst zu dieser richtigen Auffassung gekommen ist und den Meister in diesem Punkte gegen falsche Auslegungen verteidigt hat. Schopenhauer war kein Dogmatiker in der Moral; und gleich als hätte er vorausgeahnt, daß einst eine bündige Erklärung gegen eine solche Auffassung am Platze sein würde, giebt er im letzten Paragraphen der „Grundlage der Moral" eine solche folgendermaßen ab: „Die Weise vieler moderner Philosophen, welche die Begriffe Gut und Böse als einfache, d. h. keiner Erklärung bedürftige, noch fähige, Begriffe behandeln, und dann meistens sehr geheimnisvoll und andächtig von einer „Idee des Guten" reden, aus welcher sie die Stütze ihrer Ethik, oder wenigstens einen Deckmantel ihrer Dürftigkeit machen, nöthigt mich, hier die Erklärung einzuschalten, daß diese Begriffe nichts weniger als einfach, geschweige a priori

gegeben, sondern Ausdrücke einer Relation und aus der alltäglichsten Erfahrung geschöpft sind. Alles, was den Bestrebungen irgend eines individuellen Willens gemäß ist, heißt, in Beziehung auf diesen, gut: — gutes Essen, gute Wege, gute Vorbedeutung; — das Gegentheil schlecht, an belebten Wesen böse. Ein Mensch, der, vermöge seines Charakters, den Bestrebungen Anderer nicht gern hinderlich, vielmehr, soweit er füglich kann, günstig und förderlich ist, der also Andere nicht verletzt, vielmehr ihnen, wo er kann, Hülfe und Beistand leistet, wird von ihnen, in eben derselben Rücksicht, ein guter Mensch genannt, mithin der Begriff Gut, von demselben relativen, empirischen und im passiven Subjekt gelegenen Gesichtspunkte aus, auf ihn angewandt."

Erinnert das nicht an den Standpunkt, den Nietzsche später in diesen Fragen vertreten hat? —

Wenn nun auch Schopenhauers persönliche echte Begeisterung für die sympathischen, aus dem Mitgefühl resultierenden Handlungen weder für noch gegen den wissenschaftlichen Wert seiner Ethik als einer Deutung der Thatsachen des menschlichen Handelns etwas ausmacht, so hat sie doch — obwohl der große Gedankengang seiner Ethik objektiv gehalten, analytisch erklärend ist — im einzelnen manches subjektiv gefärbt (wie in den „Aphorismen zur Lebensweisheit", vgl. 15. Brief an Frauenstädt, S. 176). So meint Schemann (S. 479), daß Schopenhauer auf ethischem Felde „nur allenfalls als ein seelischer Berather hier und da aus seiner

Rolle als Deuter der Erſcheinungen dieſer Welt leiſe heraustritt". Dies aber nur für Solche, deren Wille von vornherein auf die Schopenhauerſche Reſignation geſtimmt iſt, denn velle non discitur. Hierher gehört, was der Philoſoph 1852 (S. 216) an Frauenſtädt ſchreibt: „Ich habe wohl ergründet und gelehrt, was ein Heiliger ſei, aber ich habe nie geſagt, daß ich einer wäre."

Bei Beſprechung der Vorleſungen von Weigelt (W. war Prediger in Hamburg und Anhänger Schopenhauers) kommt Becker wieder auf unſer Thema zu ſprechen:

Auch hat er [W.] ſehr Unrecht, wenn er p. 154 Sie einer Inconſequenz, oder wenigſtens eines Mangels an Conſequenz beſchuldigt, und Ihnen p. 156 nachredet, daß Sie den Leuten zumuthen, den Willen früher zu verneinen, als bis er — geſättigt iſt.

Er hat nicht bedacht, daß Sie W. a. W. I, 435 ſagen:

„es iſt eben ſo wenig nöthig, daß der Heilige ein Philoſoph, als daß der Philoſoph ein Heiliger ſei."

Daß [1]) Sie überhaupt, eingedenk des Satzes velle (alſo auch nolle) non discitur, niemandem etwas zumuthen, ſondern nur bemüht ſind, die verſchiedenen Erſcheinungen der Welt zu deuten und auszulegen, ihr Weſen in abſtrakten Begriffen zu wiederholen und zu fixieren (I p. 439), anerkennend, daß dieſe abſtrakte Erkenntniß nicht diejenige ſei, aus welcher die Verneinung des Willens zum

[1]) Becker läßt dieſen und die folgenden drei Sätze noch von: „Er hat nicht bedacht" abhängen.

Leben hervorgehen könne, — daß hier nur eine intuitive Erkenntniß wirken könne, die nicht durch Begriffe mittheilbar ist, sondern ihren Ausdruck allein in der That, dem Wandel findet (I, 433).

Daß Sie also die Askese nicht empfehlen, sondern sie ebenfalls nur deuten, und daß Sie solche nicht einmal selbst als die Verneinung des Willens ansprechen, sondern nur als Symptom derselben, als einen Kampf um die Erhaltung des gewonnenen Quietivs und die eingetretene negative Richtung des Willens, — welcher immer noch wirkt.

Daß Sie aus diesem harten Kampfe auf den Werth (I, 441) des Kampfpreises schließen, obgleich dieser dem noch positiv wollenden — nur als ein Nichts erscheint, welches aber nur ein nihil privativum sein möge. Und daß dies der Trost ist, welchen Ihre Philosophie gewährt, den Leiden dieser Welt gegenüber, — die als δευτερος πλους zu demselben Heile führen. Daß Sie endlich (II, p. 604) die eigentliche Askese sogar für überflüssig halten, weil schon die Gerechtigkeit und die Menschenliebe demjenigen, der ihnen vollständig genügt, das härene Hemd sind und das immerwährende Fasten.

Herr Weigelt dagegen scheint noch etwas zu dem alten Studentenspruche hinzuneigen:

luſtig gelebt und ſeelig geſtorben
heißt dem Teufel die Rechnung verdorben.

Es findet sich also bei Ihnen mit Nichten der Mangel an Consequenz: daß nicht statt der langsam

tödtenden Askese der Selbstmord „aus philosophischer Erkenntniß“ in Vorschlag gebracht wird: Die philosophische Erkenntniß als eine bloß abstrakte ist nach Ihrer Lehre überhaupt nicht geeignet einen Einfluß auf das Handeln zu äußern (velle et nolle non discitur) bei demjenigen, welchem die intuitive Erkenntniß fehlt; Askese ist auch nicht der Weg, zu dieser Erkenntniß zu gelangen, sondern nur ein indicium daß diese Erkenntniß da ist, und darum findet sich in Ihrer theoretischen Lehre kein Vorschlag zur praktischen Anwendung, also auch kein Mangel an Consequenz in dieser gar nicht vorhandenen praktischen Richtung.“

Über diese Worte Beckers schreibt Schopenhauer an Frauenstädt (46. Brief, S. 268): „Die Einreden .... hat Becker ihm sehr schön widerlegt, unter Anderm ihm vorrückend, daß er sagt, ich muthete den Menschen die Askese, Verneinung des Willens zum Leben u. s. w. zu, während ich, sagt Becker sehr richtig, Niemandem irgend etwas zumuthe, sondern bloß die Welt abspiegele, zeige, was Jegliches sei und wie es zusammenhänge, Jedem sein Thun anheimgebend.“

Haben uns so Schopenhauers Briefe genug Material an die Hand gegeben, um ihn gegen den Vorwurf des moralischen Dogmatismus zu verwahren, nachdem wir allerdings schon sein Überschreiten des Zieles der erklärenden Ethik mit der metaphysischen Willensaufhebung als unhaltbar und im Kern auch von ihm aufgegeben .... „das Subjekt des Velle und Nolle kann nicht durch seine actus vernichtet werden“ .... nachgewiesen haben,

so wollen wir uns andererseits nicht verhehlen, daß gegen seine Auslegung der sittlichen Handlungen und ihre Rückleitung auf das Mitgefühl manches eingewendet werden kann; auch ist es keineswegs ausgemacht, ob nicht Becker auf dem richtigen Wege war, als er eine größere Anzahl von Triebfedern des menschlichen Handelns einführen wollte. Das sind jedoch Fragen, auf die wir hier nur hindeuten können.

Indem wir jetzt auch die Betrachtung der beiden Grundprobleme der Ethik, soweit sie in Schopenhauers Briefen eine Rolle spielen, zu Ende geführt haben, ist das Thema unserer ganzen Untersuchung so gut wie erschöpft. Manche unwesentlichere Erörterung moralischer Probleme, manche Auslassung über das Wesen der Religion, über Christentum und Buddhismus, über Optimismus und Pessimismus in der Philosophie darf hier unbesprochen bleiben; es würde dies noch viel Raum erfordern und dem Leser Schopenhauers doch nichts neues bieten können; das in dieser Hinsicht Wertvolle ist von uns ausreichend herangezogen worden. Kurz bemerken will ich noch, daß die späteren Briefe immer wieder zeigen, wie Schopenhauer sich seines wachsenden Ruhms freute und im Alter gern lebte. Ersteres belegen unzählige, beim bloßen Durchblättern auffallende, letzteres besonders zwei Stellen: „Daß das A. T. an zwei Stellen sagt 70—80 Jahre, würde mich wenig scheeren; aber Herodot sagt das Selbe, auch an zwei Stellen: dies hat mehr auf sich. Allein der heilige Upanischad sagt an zwei Stellen: 100 Jahr ist des Menschen Leben; und

Mr. Flourens, de la longévité, berechnet es auch so. Das ist ein Trost." (An Becker, den 1. März 1858; S. 137.) — „Gestern war ein Mal krank, Unterleibserkältung, mußte einsitzen, — Sterbensgedanken, wie sie meinem Alter einmal anhängen: heute lache darüber und gehe aus, hoffe noch lange zu sein Ihr Freund A. Sch." (An Frauenstädt, den 12. September 1852; S. 218.)

Wie auch in der Theorie, in dem Maße wie der Welt der Vorstellung immer mehr immanente Realität beigelegt wurde, der ursprüngliche Nihilismus und Pessimismus ein optimistischeres Aussehen bekommen hat, darauf haben wir öfter hingewiesen. —

Wir kommen zum Schlusse. Blicken wir auf unsere Untersuchungen zurück, um uns ihre Resultate noch einmal kurz vor Augen zu führen, so ergiebt sich zunächst ganz im allgemeinen: Schopenhauers Briefe haben einen außerordentlichen Wert für eine gerechte Darstellung und Kritik seiner Lehre und müssen von der Kritik, mehr als bisher geschehen, in Betracht gezogen werden. Sie enthalten ausführliche Erörterungen über die dunkelsten Thesen seiner Philosophie, ja hochwichtige bündige Erklärungen gegen alte Mißverständnisse. Vor allem aber — das ist das spezielle und ungleich wichtigere Ergebnis unserer Betrachtungen — enthalten die Briefe, und diese Überzeugung hoffen wir in dem Leser mehr und mehr befestigt zu haben, zwingende Anzeichen dafür, daß auch Schopenhauers Lehren eine Entwickelung durchgemacht haben was

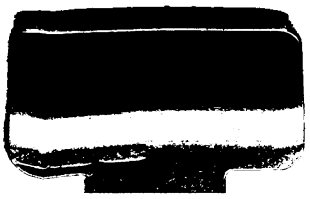
wir dann jedes Mal durch vergleichende Heranziehung der späteren Schriften des Philosophen bestätigt finden konnten. Die Wandlung in den Ansichten Schopenhauers besteht, wenn wir von Einzelheiten absehen, hauptsächlich in einer immer deutlicher werdenden Abwendung vom einseitigen subjektiven Idealismus; immer mehr nehmen bei ihm die Erscheinungen, die Arten und Individualitäten, immanente Realität an, die vom erkennenden Subjekt nicht abzuleiten und unabhängig ist; in der Ethik äußert sich die Wendung zum Realismus in der auffällig geübten Betonung des Individuellen, der Wurzeln der Individualität, und dem aus diesen stammenden „absichtlichen" Anstrich im Schicksale des einzelnen, sowie in der für den ganzen veränderten Standpunkt so bezeichnenden „Heilsordnung". Doch ist diese Wandlung nicht die einzige. Nebenher läuft, wie dem Leser nicht unbemerkt geblieben sein wird, eine andere Entwickelung des Philosophen: ich meine das fühlbare, zuletzt direkt ausgesprochene Verlassen des dogmatischen Standpunktes. Ich betone dies auch gegen Liebmann („Kant und die Epigonen"), der unseren Philosophen einseitig nach dem ersten Bande des Hauptwerks zu beurteilen scheint. Dort ist Schopenhauer Dogmatiker: der Wille ist ohne Einschränkung das ganze Wesen der Welt, ist schlechthin absolut, und das Welträtsel ist damit völlig beantwortet. Wir haben gesehen, wie ganz anders der Standpunkt Schopenhauers später geworden ist: da endet seine Philosophie mit einer Frage; wenn man will, mit vielen Fragen, und der Wille ist das Ansich der Erscheinungen

in gänzlich relativem Sinne, worüber ich auf die früheren Auseinandersetzungen verweise. So ist denn der alte Schopenhauer entschieden ein anderer und anders zu beurteilen als der junge starre Dogmatiker und Leugner der Vielheit und Individualität. Freilich ist es ein leichtes, sein Jugendwerk zu kritisieren und dann in der Hauptsache zu verwerfen; ein leichtes auch — exempla docent — Aussprüche aus verschiedenen Perioden seines Lebens zusammenzuhalten und triumphierend: Widerspruch! zu rufen. Gerecht werden aber kann man dem großen Denker nur, wenn man seine Hauptgedanken in ihrer Entwickelung verfolgt, wie hier von uns versucht worden ist.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

89094555935

b89094555935a



B9094555935

B89094555935A